

# زمان و مکان

دزیر حسن عابدی





سند اشاعت جولائی، ستمبر 1987ء تک 1909

© ترقی اردو بیورو، نئی دہلی

پہلا ایڈیشن: 1000

قیمت: = 15 روپے

سلسلہ مطبوعات ترقی اردو بیورو 556

کتابت: - وکیل الرحمن ملک

# زمان و مکان

وزیر حسن عابدی



ترقی اردو بیورو، نئی دہلی



## پیش لفظ

کوئی بھی زبان یا معاشرہ اپنے ارتقاء کی کس منزل میں ہے، اس کا اندازہ اس کی کتابوں سے ہوتا ہے۔ کتابیں ملزم کا سرچشمہ ہیں، اور انسانی تہذیب کی ترقی کا کوئی قصہ ان کے بغیر ممکن نہیں۔ کتابیں دراصل وہ محفل ہیں جن میں علوم کے مختلف شعبوں کے ارتقاء کی داستان رقم ہے اور آئندہ کے امکانات کی بشارت بھی ہے۔ ترقی پذیر معاشروں اور زبانوں میں کتابوں کی اہمیت اور بھی بڑھ جاتی ہے۔ کیونکہ سماجی ترقی کے عمل میں کتابیں نہایت مؤثر کردار ادا کر سکتی ہیں۔ اردو میں اس مقصد کے حصول کے لیے حکومت ہند کی جانب سے ترقی اردو بورڈ کا قیام عمل میں آیا جسے ملک کے عالموں، ماہروں اور فن کاروں کا بھرپور تعاون حاصل ہے۔ ترقی اردو بورڈ معاشرہ کی موجودہ ضرورتوں کے پیش نظر اب تک اردو کے کئی ادبی شاہکار، سائنسی علوم کی کتابیں، بچوں کی کتابیں، جغرافیہ، تاریخ، سیاسیات، تجارت، زراعت، لسانیات، قانون، طب اور علوم کے کئی دوسرے شعبوں سے متعلق کتابیں شائع کر چکا ہے اور یہ سلسلہ برابر جاری ہے۔ بورڈ کے اشاعتی پروگرام کے تحت شائع ہونے والی کتابوں کی افادیت اور اہمیت کا اندازہ اس سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ مختصر عرصے میں بعض کتابوں کے دوسرے تیسرے ایڈیشن شائع کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی ہے۔ بورڈ سے شائع ہونے والی کتابوں کی قیمت نسبتاً کم رکھی جاتی ہے تاکہ اردو دلے ان سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھا سکیں۔

زیر نظر کتاب بورڈ کے اشاعتی پروگرام کے سلسلہ کی ایک اہم کڑی ہے۔ اسید کے اردو مطلقوں میں اسے پسند کیا جائے گا۔

ڈاکٹر فہمیدہ بیگم

ڈائریکٹر ترقی اردو بورڈ

روش صدیقی سے کلکتہ کے ایک ٹیکسی ڈرائیور نے کہا "آپ اردو کی خدمت کر رہے ہیں۔ میں آپ سے کرایہ نہیں لوں گا۔ آج کل ہر اردو بولنے والے کا فرض ہے کہ اس زبان کے لیے جو کچھ کر سکتا ہو، اس میں پیچھے نہ رہے۔ میں یہی خدمت کر سکتا ہوں کہ آپ کی خدمت کروں" یہ چند درقی آغوش سردار اردو پریمی سنگھ جی کی سیوا میں حاضر ہیں۔

ذریعہ حسن عابدی



## گزارش

اُن ستائن نے ایک موقع پر کہا تھا کہ زیادہ تر لوگ زمان و مکان کے سوالوں پر اس وقت عقل دوڑاتے ہیں جب ان کی عمر ہوتی ہے لیکن جب ان میں بچگی آتی ہے تو پھر یہ سوال ان کے دماغ میں نہیں آتے۔ وہ انھیں بے وقعت سمجھ کر چھوڑ دیتے ہیں حالانکہ خود اُن ستائن نے بچگی آنے کے بعد جب ان سوالوں کا جواب ڈھونڈھنے کی کوشش کی تو انھیں "اضافیت" کا اصول مل گیا۔

یہ کتاب اسی بات کو نگاہ میں رکھ کر لکھی جا رہی ہے۔ مذہب، فلسفہ، مشاہداتی سائنس اور ریاضی کے دیے ہوئے جوابوں کے تھوڑے نمونے اس طور سے پیش کیے جائیں گے کہ ان مسئلوں کے مختلف پہلو پڑھنے والے کی سمجھ میں آجائیں اور اُس کے لیے دلچسپی کا سامان بھی فراہم ہو سکے۔

آسانی کے لیے کتاب کے تین جزو کر دیے گئے ہیں:-

پہلا جزو قدیم عقیدے

دوسرا جزو یونانی نظریات اور ارتقائی دور کی سائنس

تیسرا جزو اضافیت اور موجودہ دور کی تھیوریاں

اس سلسلہ میں سیکڑوں کتابوں اور مختلف ملکوں اور شہروں کی بیسیوں لائبریریوں سے مدد ملی ہے لیکن کتاب ایک طالب علم کی پیش کش سے زیادہ نہیں۔ جو باتیں خود سمجھ میں آسکیں انھیں سیدھی زبان میں، جس پر پوری اثر پردیش کا امٹ رنگ ہے، بیان کر دیا گیا۔ مقصد صرف یہ ہے کہ اردو پڑھنے والے ان سوالوں پر دھیان دے سکیں۔

تیلیگو کے عظیم شاعر، مہاکوی داسوسری رامولور (۱۸۲۴-۱۹۰۸ء) کا ایک شعر ہے۔

آرون کھانیکڈستی را تو ڈراپٹکن دجر موکٹلی  
(ایک ہیرے کے لیے کان کھودنے والا زمین پر کتبہ بٹھاتا ہے)  
گر دور دم بکاڑتا چال دے سدھی گھسل پر یکشم بچن  
(کیا یہ کافی نہیں کہ اہل عقل کو اس میں ایک بھی پیغام مل جائے)

د-ج-ع



گوئز سو دیا، دکھت گوئز، گوئز تھتی؟ گوئز وار؟  
 گوئز سی رتی؟ ماہ گوئز چت ہووا آکار؟  
 دیں نہ پایا پنڈتی جے ہووے لیکھو پرا نڈو  
 دکھت نہ پایا کادیا جے لکھتی لیکھو کوانڈو  
 گرد نانک دیو  
 (جپ جی صاحب)

(کون مبارک وقت تھا وہ؟ کون تاریخ؟ کون دن؟ کون موسم؟ کون ماہ جب تشکیل  
 ہوئی۔ پنڈت کو بھید نہ ملا کہ پران میں لکھ دیتا۔ قاضی کو وقت کی خبر نہ ہوئی کہ قرآن کی  
 تفسیر میں جوڑ دیتا۔)

## زمان و مکان

پہلا جزو

قدیم عقیدے



## فہرست مضامین

(پہلا جزو - قدیم عقیدے)

15

### قدیم ہندوستانی عقیدے

رگ وید کا فلسفہ کائنات - اتھرو وید میں "کال" اور "سکبھ" -  
ساتھ درشن کا "اصول ارتقا" - "پرنسپل" پرکرتی - عناصر کی تشکیل -  
تھاتر، کشی، "دک" اور "دیش" -  
ویدانت - "برہمنوتتر" اور ادویتہ کا "عقلی فلسفہ" - شکر آپاریہ -  
"وجود اور نمود" کا فرق - "ایا" "کال" اور "آکاش" ویدانت اور  
تھتوف -  
"کال" اور "مہاکال" - "یگ" مہایگ اور کال چکر - زمان کی دائروی  
تھیوری -

49

### یہودیوں اور عیسائیوں کے اعتقادات

"یشاقی موسیٰ" - "قدیم عہد نامہ" اور عالم کی تاریخ - تخلیق کے "چھ  
دن" -  
موسیٰ ابن میمون کے نظریات - زمان "با شعور دماغ کے دھارے کے  
تسلسل کا دوران ہے" -  
مکان عمومی اور مکان خصوصی - مکان اور "مقوم" و "یہود"  
عیسائیت اور قدیم اسرائیلی نظریات کا تسلسل -

نکونس گوزانس اور "محیط عالم" - ہنری مور اور جوزف ریفنس "خدا اور  
مکان ایک ہیں" -  
زمان کی سطر تھیوری - "نجاتی یا عیسیٰ کی لکیر" - زمان کا خاتمہ کب ہوگا؟  
تخلیق کے دن - "دن" کیا ہے؟ سنٹ اسٹن اور سنت مامس اکوانس  
کے نظریات -

### مسلمانوں کے عقائد

74

اسلام میں توحید کی اہمیت - تمام عقائد کی بنیاد توحید  
"جبر و اختیار" کا مسئلہ اور "تخلیق" - آن کا اسلامی علوم پر اثر -  
معتزلہ اور قیاسی دینیات - ابو الہذیل علاف اور "جوہر و اعراض" کا  
اصول -  
علم کلام اور اشعریہ کے عقائد - اعراض و جوہر کی مسلسل تجدید - زمان و  
مکان کا ایٹمی ڈھانچہ خدا کے قادر مطلق ہونے کا ثبوت ہے - اشعریہ کی  
ایٹمی تھیوری اور "بودھ" فلسفوں میں مشابہت - ایٹمی تھیوری کی  
دو طرفہ مخالفت - ابن حزم اور فلاسفہ  
ابو علی سینا - "خلا" کے وجود سے انکار - ریاضیات سے ایٹمی تھیوری  
کی تردید - وسعت، اور مکان - حرکت اور تغیر - دس عقلیں - عالم سفلی  
اور عالم علوی - وجود کی تسمیں - واجب الوجود اور عالم میں ماہیت کا  
"تقدم اور تاخر" - زمان کا ابداع اور مکان -  
ابو حامد غزالی - تہافت الفلاسفہ اور مسلم فلسفیوں کی تردید - عالم  
کی تخلیق کار ریاضیاتی ثبوت - زمان و مکان کی بالواسطہ تخلیق - اضافیت  
محض - اسبابیت - علم کے درجے - صوفی کا ذوق عقلی معلومات سے  
افضل - امام غزالی کا اثر -  
مذہبی عقائد سے سبق -



سے تعلق۔ تبدیلیوں کی قسمیں۔ نظریہ حرکت۔ خلا کا وجود نہیں۔ عالم علوی اور عام  
سفلی کا فرق۔ کائنات کا محدود ہونا۔ ستاروں کا خالص مادہ اور اثر۔ زمانہ حرکت  
ہے نہ حرکت سے الگ۔ مابعد الطبیعیات کا اثر۔

### بطلمیوس کا نظام عالم

183

ارسطو کے نظریات پر شبہ۔ طبیعیات اور فلکیات۔ الگاؤ کی ابتداء ارسطو خس کا  
سورج کے گرد زمین کا نظریہ۔ اسکندریہ یونانی تہذیب کا پیام گز۔ ریاضیات کی ترقی۔  
ردائی فلسفہ۔ بطلمیوس کی تصنیفات۔ محسوس کائنات کا نقشہ۔ ملک التدویر۔  
آسمان۔ دور بین کی ایجاد اور کپلر کی دریافت۔ سیاروں کا مدار "ناقصہ"۔ آسمان ٹھوس  
نہیں۔ دیکارت کا بھنور سدھانت۔ اجرام فلکی کے عناصر۔

.....

### (دوسرا جزو۔ یونانی نظریات)

#### ابتدائی دور کے یونانی نظریات

141

یونانی تہذیب کتنی پرانی ہے۔ حکمت کی جنم بھومی "یونانیہ"۔ طلیس کا اولین عنصر  
"پانی"۔ اثاخی ماندروس۔ ہتھدین کا نظریہ "اپائرن"۔ اثاخی مینس۔ ہوا یا کھرا۔ کائنات  
کی جڑ بنیاد۔ فیثاغورث کا فلسفہ اعداد۔ سائمنس میں مذہبی روایات کی ابتداء۔ اپموداقلس  
کے چار عناصر اور عشق و عداوت کا نظریہ۔ لیوکیس اور دیموقراطس کی ایچی تھیوری۔

159

#### یونانیوں کے فلسفیانہ عقائد

افلاطون کی ابتدائی زندگی، طیمادس کا دینیاتی مقصد۔ کائنات کا وجود -  
بد نظمی میں نظم۔ ایک ہی مادے کی مختلف شکلیں۔ چار عناصر۔ کائنات "زندہ مخلوق"۔  
زمان اور تخلیق کائنات ایک ساتھ۔ وجود کی تین قسمیں۔ افلاطون کا نظریہ مکان۔ افلاطون  
اور دینیاتی فلکیات۔

171

#### ارسطو کی تعلیمات

ارسطو کی ابتدائی زندگی۔ سکندر سے تعلق۔ سیاروں کا چکر۔ طبعی فلسفہ کا دینیاتی



## قدیم ہندوستانی عقیدے

ایک نور کے سبب جو جن، ساتوں فلک ہو رہا تر جھون  
اس ایک کے یو سب بڑن، مگر نہیں تو بولو ہے سو کیا  
حضرت صادق دکنی

کسی نے کہا ہے

شاعر مجھے کام کے ہوتے ہیں۔ ان کے کہے کو بڑی اہمیت دینی چاہیے۔ کیونکہ یہ  
لوگ زمین آسمان کے بیچ بہت ساری باتیں جان لیتے ہیں جن کا علمی دنیا میں کوئی خواب بھی  
نہیں دیکھتا۔

آدمی نے جب سے تعجب کرنا شروع کیا، اس کے دماغ میں یہ سوال برابر اٹھتا  
رہا کہ یہ دنیا کیا ہے، کہاں اور کب سے ہے؟ یوں تو سبھی اپنی اپنی ہمت کے مطابق اس  
پہلی کا حل ڈھونڈتے رہے لیکن دو ہنر۔ مبالغہ اور استعارہ۔ شاعروں کے لیے مخصوص ہیں  
یعنی رائی کا پرست بنادینا اور رائی کے بارے میں جو کچھ معلوم ہو اسی کی بنیاد پر پرست کی خصوصیات  
کا اندازہ لگانا۔ تہذیب کے ابتدائی دور میں یہ ہنر کائنات کا بھید کھولنے میں بہت کام آئے۔  
قدیم ترین شاعر کا کلام آج بھی موجود ہے، ہمارے ایسے ہی رشی تھے جن کے ذریعے  
ویدوں کی تصنیف ہوئی۔ عام طور سے رنگ وید کو دنیا کی سب سے پرانی کتاب مانا جاتا ہے۔  
اس کا زیادہ تر حصہ حضرت عیسیٰ کی پیدائش سے کوئی سو یا ڈیڑھ ہزار برس پہلے لکھا جا چکا  
ہے۔ یورپ کی قدیم ترین نظمیں۔ اومیر دس کی آباد اور ادیسی۔ اس سے چار پانچ سو برس

## شکلوں کی فہرست تفصیل

- شکل نمبر
- 1- سانکھیہ کے عناصر 28
  - 2- ویدانت کے عناصر 36
  - 3- کال چکٹر 44
  - 4- "یوگ" کی ابتدا اور انتہا پر سیاروں کا اتران 46
  - 5- خُروق کی "عددی" قیمت 57
  - 6- زمان کی سطری اور دائری تھیوری 66
  - 7- سائنس اور دینیات کے تخلیقی نظریات کا موازنہ (ڈاسن کے مطابق) 71
  - 8- جسم، جوہر اور خلا 90
  - 9- زمانی کلیہ 91
  - 10- سورج جوہروں کا مجموعہ 100
  - 11- پرچھائیں 101
  - 12- چکی کا چکٹر 102
  - 13- ابن سینا کی "کائنات"۔ واجب الوجود، عقول متفارقة، نوآسمان، اجرام 114
  - 14- محدود اور لامحدود لائنوں میں برابر درجہ کی لامتناہیت 126
  - 15- امام غزالی کی تصنیف "ایہا الولد" کا ایک صفحہ 134



بعد کی ہے۔ یہ کہنا تو مشکل ہے کہ دیدوں کی تصنیف سے پہلے ہندوستان میں شاعری نہیں ہوتی تھی لیکن وادی سندھ کی تہذیب تو آریوں کے آنے کے بعد ایسی یلیامیٹ ہوئی کہ اس دور کی ادبی تخلیقات کے بارے میں قیاس آرائی بھی نہیں کی جاتی۔

### نفسیاتی تجزیہ کا بانی، زگنڈ فرائیڈ (۱۸۸۴ء)

رگ دید کے ابتدائی دور میں کائنات کو گھری کے نمونے پر سمجھا گیا ہے جہاں جانوروں اور انسانوں کے ساتھ ساتھ دیوی دیوتا بھی رہتے ہیں۔ یہ دیوتا نہ ہمیشہ سے ہیں نہ ہمیشہ رہیں گے۔ ان کے اندر عام آدمیوں ہی کی طرح اچھائیاں بُرائیاں ہیں۔ انھیں ایک طرح سے بہت بڑے بیانے کا انسان ہی سمجھنا چاہیے جن کے اندر بے حساب شکستہ ہوتی ہے۔ ریشیوں کا خیال تھا کہ جس طرح آدمی کو گھر بنانا پڑتا ہے اسی طرح دیوتاؤں کو بھی اس آفاقی گھریا عالم کی تعمیر کرنی پڑی۔ فرق صرف یہ ہے کہ آدمی کسی مقصد سے بناتا ہے اور دیوتاؤں کو کسی مقصد کی ضرورت نہیں۔ اصل میں تعمیر کرنا ایک فطری اصول ہے جو ہر ایک پر لاگو ہوتا ہے۔

آریوں کے مکان لکڑی کے ہوتے تھے۔ اسی رعایت سے رگ دید لکھنے والے شاعر ایک قلوک میں پوچھتے ہیں۔

”اُتر وہ لکڑی کیا تھی؟ اور وہ پٹر کون سا تھا جس سے انھوں نے زمین و آسمان کو بنایا کہ یہ دونوں اپنی اپنی جگہ پر مضبوطی سے کھڑے ہیں اور پرانے نہیں ہوتے جب کہ اُن گنت سویرے اور دن ڈھلتے رہتے ہیں“

اس خانہ عالم کی تعمیر میں کبھی دیوتاؤں نے کام کیا۔ اندر نے وسیع دھرتی (پرتھوی) کو پھیلا یا اور آسمان کو بغیر ستون اور دھرن کے (دو دھرن یا دھرم) کھڑا کیا۔ سویرے تر نے فرش عالم کو مضبوط بنایا۔ ورون نے ہوا کے خطے (انترکش) میں کھڑے ہو کر سورج کے پیمانے سے زمین کو ناپا۔ توئی شتر نے اس میں جھاڑ کی۔ پورب کی طرف دروازہ لگایا تاکہ دیوتا اُدھر سے آئیں جائیں۔ جس طرح ہر گھر میں آگ کا ہونا ضروری ہے اسی طرح سورج، چاند اور کھلی کی شکل میں آگنی کو جگہ ملی۔

رگ دید میں کہیں ورون کو مہار عالم کہا گیا ہے کہیں اندر کو۔ لیکن شروع کے شلوکوں

میں یہ بات کہیں نہیں جھلکتی کہ ان سب کا کوئی پیدا کرنے والا باخلاق بھی ہے۔ یوں تو ریشیوں کے مطابق دیوتاؤں نے عالم کو جنم دیا لیکن دیوتا خود اسی جگت کی کوکھ سے پیدا ہوئے۔ یہ ظاہر تو یہ بات عقل کی کسوٹی پر پوری نہیں اترتی کہ پیدا کرنے والا خود پیدا ہونے والے سے پیدا ہو یا دونوں کے درمیان وقت کے حساب سے آگے پیچھے کا فرق مٹ جائے۔ لیکن تہذیب کے بچپن میں ہمارے شاعر زماں و مکان کے سوالوں کو کسی گہرے فلسفے کی روشنی میں کیسے حل کر سکتے تھے۔ فلسفے اور نظریے بنتے ہیں خیالات سے اور خیالات پیدا ہوتے ہیں ماحول اور تجربے سے۔ اس دور میں زیادہ سے زیادہ یہی ہو سکتا تھا کہ اس پاس کی چھوٹی موٹی چیزوں سے بڑی بڑی باتوں کا اندازہ لگایا جائے۔ ان استعاروں کا مطلب صرف یہ تھا کہ مظاہر قدرت کسی طرح عالم سے الگ یا مختلف نہیں ہیں اور جیسا کہ برطانوی عالم گڈن نے کہا ہے ”مذہب کے اندر طبیعی فلسفے یا پھر حیرت کے عناصر سب سے پہلے غالباً رگ دید میں ظاہر ہوئے“

لیکن رفتہ رفتہ ان شاعرانہ قیاس آرائیوں کے بدلے کچھ ریشی مذہبی رسموں ہی پر زیادہ زور دینے لگے۔ اس دور کے شلوکوں میں گیہ کو بڑی اہمیت دی گئی۔ عقیدہ یہ پیش کیا گیا کہ گیہ سے نہ صرف آدمی اور دیوتاؤں کا رشتہ مضبوط ہوتا ہے بلکہ خود دیوتاؤں کی ضرورتیں بھی پوری ہوتی ہیں جس سے وہ اپنے آفاقی فرائض انجام دے سکتے ہیں۔ سب سے پہلے ”اولین ماں۔ باپ“ یعنی زمین و آسمان نے گیہ کیا۔ پھر ان سے سورج پیدا ہوا اور بعد کو عالم کی دوسری چیزیں پیدا ہوئیں۔ دوسرے دیوتا بھی گیہ کرتے ہیں اور حقیقت تو یہ ہے کہ گیہ محض مذہبی عمل ہی نہیں بلکہ خود ایک ”ہستی“ ہے اور اس نے سارے عالم کے ساتھ ساتھ دیوی دیوتاؤں کو بھی خلق کیا۔ ان شلوکوں کی تاویل مختلف طریقوں سے ہوتی رہی لیکن ساتھ ہی یہ سوال بھی سامنے آگیا کہ اس عالم کا خالق کون ہے؟ کہاں ہے؟ اور کب سے ہے؟

اس نوع کے شلوکوں میں ”شلوک تخلیق“ سب سے زیادہ اہم ہے جس میں ”اس ایک“ یا ”نڈا ایم کا ذکر ہے۔

نہ دم کا نام دلشان تھا نہ وجود ہی کا وجود تھا  
نہ فضا نہ باد مباحیں، نہ فلک ہی سر بسجود تھا



یہ تمام عالم رنگ و بو جو ازل میں درط آب تھا  
تو زرا بتا دے کوئی بھلا کہ کہاں ہے زیر نقاب تھا

نہ تو موت ہی تھی کہیں یہاں نہ تو زندگی دوام تھی  
نہ تو صبح تھی نہ تھی دوپہر نہ تو رات تھی نہ تو شام تھی  
وہی "ایک ذات" تھی اور بس، وہی ایک نفس سوچے نفس  
نہ کوئی عیاں نہ کوئی نہاں، کوئی شے نہ پیش نہ کوئی پس  
ابھی تیرگی کے طبق تھے گم کہیں ظلمتوں کے ہجوم میں  
من و لو کا فرق نہ تھا کوئی، ابھی بن سکی تھیں نہ صورتیں  
نہ بسیط تھی یہ خلا ابھی جو خود اپنے بطن میں تھی نہاں  
کہ وہ "ایک ذات" ہی دفعتاً ہوئی اپنے سوز سے خود عیاں  
تب "اس ایک" کو ہوئی آرزو یہی ابتدا کی تھی ابتدا  
اسی آرزو سے عیاں ہوا اعلیٰ اور فکر کا سلسلہ  
یہ قیاس اہل نظر کا ہے کہ جو کشف و کیف کے زور سے  
عدم و وجود کے درمیان یہی ارتباط سمجھ سکے  
وہ ہے کون یاں جو یہ کہہ سکے کہ ہے کائنات کی اصل کیا  
جسے ہو خبر کہ کہاں پہ کب ہوئی نظم و دھڑ کی ابتدا  
یہ فلک کے رب جو ہیں سب کے سب انھیں علم ہو تو کہاں سے ہو  
کہ انزل میں یہ لکھیں نہ تھے، ہوئے خلق یہ بھی تو بعد کو  
کوئی آج تک نہ سمجھ سکا کہ یہ بزم کون مکان ہے کیا  
کسی رب نے خلق اسے کیا کہ وجود اس کا سارا سے تھا  
وہی جانتا ہے یہ راز جو کہ فلک سے سب پر کرے نظر  
کچھ عجیب نہیں اس علیم اور بعیر کو بھی نہ ہو خیر

ان شلوکوں سے ایک طرف تو یہ بات نکلتی تھی کہ تخلیق کائنات کے متعلق یقین کے

سیاتھ کچھ بھی نہیں کہا جاسکتا۔ خالق کا وجود تو بڑی بات، یہ کہنا بھی مشکل ہے کہ کائنات  
کی تخلیق ہوئی یا عالم ہمیشہ سے موجود تھا۔ تجسس اور تہمیت کے یہ عناصر بعد کو "چارواک"  
"لوک آیت" بودھ، جین اور دوسرے ہندوستانی فلسفوں کی بنیاد بنے۔ دوسری  
طرف انھیں شلوکوں میں اس بات کا اشارہ بھی ملا کہ عالم پہلے "نہیں تھا" اور بعد کو  
"ہو گیا" اس لیے کائنات کو "عدم" سے "وجود" میں لانے والا کوئی نہ کوئی "وہ ایک"  
ضرور ہے جس نے محض اپنے ارادے سے سارے عالم کو خلق کیا۔ انھیں قیاس  
آرائیوں کی بنیاد پر آپنشدوں اور دیدانت کے فلسفے نکلے جن میں عالم کی بے ثباتی  
اور عدم کے بعد وجود، وجود کے بعد عدم کے متواتر چکر پر زور دیا گیا۔ بعد میں عام  
لوگوں کو سمجھانے کے لیے پردہ ہتوں نے بے شمار کتھائیں لکھ ڈالیں جنھیں بران کہا جاتا  
ہے۔ کہاں تو رگ وید کے ابتدائی دور میں کوئی بھی شے عالم سے الگ نہیں سمجھی جاتی تھی  
اور کہاں رفتہ رفتہ یہ مانا جانے لگا کہ صرف "وہ ایک" حقیقی ہے اور ساری کائنات محض  
دھوکا دمایا ہے۔

وہ ایک کیا ہے؟

وید لکھنے والوں کے پاس اس سوال کے بہت سے جواب ہیں۔ وہ اولین سبب  
ہے۔ وہ بنیادی جوہر ہے۔ وہ پتا ہے جس نے سبھی کو جنم دیا۔ وہ ہر شے میں سمایا ہوا  
ہے اور ہر شے کو اپنے اندر لیے ہوئے ہے۔ وہ ابتدا ہے وہ انتہا ہے۔ وہ سانس  
ہے جس کے بغیر کائنات کا وجود نہیں۔ رگ وید میں تو کہیں کہیں "اس ایک" کو وہی حیثیت  
دی گئی ہے جو ایک موجد اپنے "خدا" کو دیتا ہے۔

آنحضرت وید ہمارا چوتھا اور آخری وید ہے۔ اس کے زیادہ تر شلوک رگ وید  
مکمل ہونے کے کوئی پانچ سو برس بعد لکھے گئے۔ ان میں زیادہ تر علییات، منتر اور  
دعائیں ہیں جن سے اس دور کے اعتقادات کا پتہ چلتا ہے۔ چونکہ ہندوستانی تہذیب  
کی یہ خوبی رہی ہے کہ جہاں کہیں سے بھی جو دینیاتی یا تہذیبی سرمایہ ملا اسے سنجو کر  
محفوظ کر لیا۔ لہذا آنحضرت وید میں آریائی عقیدوں اور غیر آریائی رسموں کا امتزاج ملتا  
ہے۔ اس میں ایک طرف تو آفات اور بلیات سے محفوظ رہنے کے لیے منتر اور دنیاوی  
زندگی میں ہر طرح کی خوشی اور خوشحالی کے لیے علییات دیے گئے ہیں اور دوسری



طرف چند تصورات مثلاً سکیم (ڈھانچہ) کال (زمانہ) کام (آرزو) پران (سائنس) اور  
 اچھٹ (گیگہ کی برکت) کو الگ الگ موقعوں پر عالم کی جڑ بنیاد مانا گیا ہے۔ جیسا کہ  
 آرچیبالڈ ٹرنٹ نے کہا ہے "ہندی دیندار، رگ وید کے دیوتاؤں، مظاہر قدرت اور  
 ان تصورات سے مدد مانگتے ہیں لیکن خود کو ان سے الگ نہیں سمجھتے ہیں ان سبھی  
 کو "قادر ہستی" مانا جاتا ہے جنہیں منترؤں کے ذریعے سے رام کرنے کی کوشش کی جاتی  
 ہے۔ ان ہستیوں کی منقبت میں کوئی روحانی پہلو نہیں ہوتا اور نہ کسی دوسری دنیا یا  
 "دوسرے جنم" میں دوا می سکون یا "زندگی کے چکر" سے نجات پانے کی خواہش کہیں  
 جھلکتی۔ مثلاً ایک دعا میں زمین سے کہا گیا ہے۔

دھرتی ماما، پیدا مجھ سے  
 انسانوں کی لاکھوں نسلیں  
 الگ الگ ہیں جن کے عقیدے  
 الگ رواج اور الگ زبانیں  
 میرے لیے بھی جاری کر دے  
 دھن دولت کی ہزاروں نہریں  
 جیسے گائے کے بھن سے بہتی  
 دودھ کی میٹھی میٹھی دھاریں

"قادر ہستیوں" میں سکیم اور کال کو بہت اہمیت دی گئی ہے۔ کچھ شلوکوں میں  
 کہا گیا ہے کہ ابتدا میں سکیم نے "ہرن گرجھ" (بطن ازل) عطا کیا جس سے کائنات  
 نے جنم لیا۔ دیوتا "عدم" سے پیدا ہوئے اور عدم خود سکیم کا ایک عضو ہے۔ زمین  
 آسمان فضا اور شش جہات کو مضبوط سکیم ہی نے بنایا۔ آگ پانی، ہوا، زمین،  
 آسمان سب سکیم کے اندر ہیں وہ خود ہر شے کے اندر سمایا ہوا ہے۔ وہی محدود  
 اور لامحدود کو الگ کرنے والی سرحد ہے اسی نے زمین آسمان کو الگ کر کے انھیں  
 اپنی اپنی جگہ پر برقرار رکھا ہے۔ اس نے دو روپ وئی کنواریوں کو جنم دیا جن میں سے  
 ایک کا نام "دن" اور دوسری کا "رات" دونوں آگے پیچھے رقص کرتی۔ اس طرح  
 چلی جا رہی ہیں گویا کپڑا بننے کے لیے تانا بانا تان رہی ہوں۔ ایک دھاگا نکالتی ہے

دوسری اس کو چنگوٹے ٹکڑے پر لگاتی ہے۔ دھاگا دونوں کے ہاتھ میں رہتا ہے لیکن وہ  
 کبھی سرے تک نہیں پہنچ پائیں گی۔ آسمان بھی بنا ہوا کپڑا ہے۔ دونوں کنواریاں سکیم کی گود  
 میں پناہ لینے کے لیے دوڑی جا رہی ہیں۔ ماہ و سال، خزاں و بہار، موت اور زندگی سبھی  
 اس کے دامن میں چھپتے جاتے ہیں۔ سکیم ماضی میں بھی ہے اور مستقبل میں بھی۔

کال کی منقبت میں کہا گیا ہے کہ وہ "اولین ہستی" ہے۔ ابتدا میں اس نے پرجاپتی  
 (رب المخلوقات) کو پیدا کیا۔ پھر پرجاپتی نے تمام عالم یا پرجا (مخلوقات) کو خلق  
 کیا۔ کال سے ازل پانی نکلا جس پر عالم کی بنیاد پڑی۔ جو کچھ بھی تھا یا کبھی ہوگا۔ کال  
 ہی اس کا محرک ہے۔ اسی سے وسیع دھرتی، ہوا اور شش جہات مکانی کا وجود ہے۔  
 کال سے سورج طلوع ہوتا ہے اور پھر اسی میں آرام کرنے چلا جاتا ہے۔ آسمان بھی کال  
 ہی میں قائم ہے۔ پران (زندگی)، خیال اور نام سبھی کال میں پوشیدہ ہیں۔ ویدوں  
 کے شلوک اسی سے پیدا ہوئے اور کال ہی نے گیکہ کو چلایا۔ ساری کائنات کال کے  
 اختیار میں ہے۔ اسی نے نظام عالم کو مرتب کیا اور وہی تمام کائنات کو گھیرے ہوئے  
 ہے۔ وہ خود ہمیشہ سے موجود اور مسلسل رواں دواں ہے۔ اس کا مقام سب سے  
 اونچے آسمان میں ہے اور اس کا چہرہ تمام مخلوقات کی طرف ہے۔ اسے ہم بہت  
 سی شکلوں میں دیکھتے ہیں۔

ان شکلوں میں سکیم یا کال کی کوئی گہری فلسفیانہ تشریح نہیں کی گئی ہے۔  
 دونوں کو "اولین اصول" یا "وہ ایک" مانا گیا ہے۔ دونوں کی خصوصیات اور  
 صفات بھی یکساں ہی معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن یہ مناقب فلسفیانہ قیاس آرائی کی  
 تاریخ میں بہت اہمیت رکھتے ہیں۔ اچھڑ وید کے ان شلوکوں کی تصنیف حضرت  
 عیسیٰ کی پیدائش سے کوئی چھ سو برس پہلے ہوئی تھی۔ تقریباً اسی زمانہ میں یونانیوں  
 نے بھی بنیاد عالم یا "اولین اصول" کی تلاش شروع کی تھی۔ کسی نے پانی کو بنیادی  
 عنصر مانا، کسی نے آگ کو، کسی نے مٹی یا ہوا کو۔ لیکن زمان و مکان جیسے تصورات  
 کو عالم کی ابتدا۔ انتہا پہلی بار انھیں شلوکوں میں مانا گیا ہے۔ سکیم کے روپ



میں مکان، اور کال کے روپ میں زمان کے تصور کو ایسے سیدھے سادے الفاظ میں پیش کیا گیا ہے جسے اس وقت کے دیندار سمجھ سکتے تھے۔ ان میں وہ عجیب دگی بھی نہیں ہے جو بعد کے کچھ ہندوستانی فلسفوں میں ظاہر ہوئی۔ یہ تصورات خالص دماغ کی اپنا نہیں بلکہ احساس کے ذریعے سے حاصل ہونے والے تجربے پر مبنی ہیں۔ ان میں اس سوال کا جواب نہیں ملتا کہ عالم کی تخلیق کیوں اور کیسے ہوئی۔ سبب اور نتیجہ کا تعلق، علت و معلول کا رشتہ ان سے واضح نہیں ہوتا۔ لیکن مجموعی طور پر ان تصورات کا اثر بعد کو ہندوستانی اور یونانی فلسفوں کے ارتقا میں ظاہر ہوا۔

موجودہ زمانے میں ہندوستان کے باہر عام طور پر ویدانت کی عینیت ہی کو فلسفہ ہند کے نام سے پیش کیا جاتا ہے۔ خود ہمارے ملک میں یہ خیال پھیلا ہوا ہے کہ معرئی فلسفوں کی بنیاد تو مادہ پرستی پر ہے مگر ہندوستانی فلسفے میں روحانیت، تصوف اور خدا پرستی کا پیغام ملتا ہے جس میں تزکیہ نفس، نجات اور ترک دنیا ہی پر زور دیا گیا ہے۔ لیکن واقعات ان خیالات کی تصدیق نہیں کرتے۔ ہمارے قدیم مفکرین میں ایک بڑی تعداد ایسی بھی تھی جس نے ویدوں اور رشیوں کے معقولات سے ہٹ کر اپنے نظریات کی بنیاد معقولات پر رکھی۔ ایسے فلسفوں کو "ناستیک درشن" کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ناستیک فلسفوں کی تعداد کم سے کم تین سو تریس ہے جن میں بودھ اور جین درشن بھی آتے ہیں۔ صرف چھ فلسفے۔ نیاے، دلشیشک، ویدانت، مہانسا، سانچھ اور یوگ ایسے ہیں جن میں ویدوں کی حقانیت کو کسی نہ کسی حد تک مان کر کائنات کی پیدائی کا حل ڈھونڈھا جاتا ہے۔ انھیں بھی پوری طرح سے دینیاتی فلسفہ کہنا مناسب نہیں ہے۔ نیاے اور دلشیشک میں سائنسی طرز فکر کی ابتدا ملتی ہے اور علم جزئیں، طبیعیات اور کیمیا کی تفصیل دی گئی ہے۔ سانچھ درشن اور یوگ میں کائنات کی تشریح آفاقی ارتقا کی بنیاد پر دی گئی ہے۔ صرف ویدانت اور مہانسا میں شروع سے ہی مابعد الطبعیاتی مسئلوں پر زور دیا گیا ہے۔ سانچھ درشن ہندوستان کا سب سے پرانا فلسفہ ہے جس کی

بنیاد کپل مہنی نے تقریباً سن آٹھ سو قبل مسیح میں ڈالی۔ اس فلسفے نے گوتم بدھ پر کافی اثر ڈالا اور بعد کو بودھ درشن سے خود اثر قبول کیا۔ ہمارے تمام قدیم ادب خصوصاً منو سمرتی، مہا بھارت اور پرانوں میں اس فلسفے کی گہری جھاپ ہے۔ رچرڈ گرے کا تو کہنا ہے کہ کچھ اہم یونانی فلسفوں، خاص کر ٹولہ طونیت اور ٹوٹنا سطیت، نے بھی اس سے پورا پورا اثر لیا ہے۔ کپل مہنی کی تصنیفات تو تلف ہو گئیں لیکن ان کی تعلیم کے مطابق ایشور کرشن نے کوئی ایک ہزار برس بعد سن دسویں عیسوی میں۔

"سانچھ کاریکا" لکھی جسے عام طور پر سانچھ کا بنیادی گرتھ مانا جاتا ہے۔ کائنات کی تشریح میں سانچھ کے بانی یہ نہیں پوچھتے کہ "ابتدا" میں کیا تھا اور "انتہا" میں کیا ہوگا۔ کیونکہ ان سوالوں کا جواب دیا ہی نہیں جاسکتا۔ ان کا عقیدہ ہے کہ عالم ہمیشہ سے "پرکرتی" کے روپ میں موجود ہے۔ اور "قانون ارتقا" کے مطابق کبھی عیاں کبھی نہاں ہوتا رہتا ہے۔ لیکن اس کو "عدم" سے وجود میں نہیں لایا جاسکتا کیونکہ جب تک سال موجود نہ ہو، کوئی چیز بن کیسے سکتی ہے۔ مثلاً وہی اگر پہلے سے ہی دودھ کے اندر پوشیدہ نہ ہو، وہی شکل نہیں سکتا۔ اس فلسفے کے مطابق عالم کسی "خالق" کے ارادے یا حکم سے پیدا نہیں ہوا بلکہ پرمش (جسے روح کہہ سکتے ہیں) اور پرکرتی (آفاقی جوہر یا فطرت) کے باہمی ارتباط کا نتیجہ ہے۔ پرکرتی اور پرمش ہمیشہ سے موجود ہیں۔ پرمش لا تعداد ہیں جو نہ صرف پرکرتی بلکہ خود ایک دوسرے سے آزاد ہیں۔ لیکن پرکرتی واحد اور ناقابل تقسیم ہے۔ پرکرتی پرمش کا حاکم نہ اس طرح پڑتا ہے جس طرح قریب ہونے پر مقناطیس لوہے کو کھینچ لیتا ہے۔ مطلب یہ کہ روح کی قریب پرکرتی کو پیدا کرنے کے عمل پر مجبور کر دیتی ہے۔ دونوں کے درمیان اس طرح کی کشش تخلیق کی منزل تک لے جاتی ہے لیکن پرمش کا اس کے علاوہ کسی دوسرے معنی میں "تخلیق" سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

عالم میں ہر شے کی اصل پرکرتی ہی ہے۔ وہ ہر چیز کے اندر موجود ہے لیکن خود اس کی کوئی شکل نہیں۔ اس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا، نہ عروج نہ زوال۔ اس کے تین گون (مراحل یا صفات) ہیں۔

(۱) مست یعنی جو ہر نمود جس کی بنیاد پر کوئی شے عقل سے پہچانی جاتی ہے اور



دوسری چیزوں سے اس کا فرق سمجھ میں آتا ہے۔

(۲) رجس یعنی توانائی یا قوت عمل جس کی وجہ سے چیزیں حرکت میں آتی ہیں۔  
 (۳) تمس یعنی جمود یا جم جو کسی شے کو حرکت کرنے سے روکتا ہے۔ یہ موجودات ازلی ہمیشہ ملتے، الگ ہوتے اور پھر ملتے رہتے ہیں۔ مختلف مقداروں میں ملنے سے مختلف صفاتی شکلیں ظاہر ہوتی ہیں گن کبھی ایک دوسرے میں ضم نہیں ہوتے کسی زمانے میں ان گنوں کے درمیان ایک طرح کا توازن تھا لیکن پھر شے کا سایہ پڑنے پر ان میں حرکت پیدا ہوئی اور "آفاقی ارتقا" کا عمل شروع ہوا۔ سا نکھید درشن میں آفاقی ارتقا کے دو سلسلے مانے گئے ہیں۔ تشکیلی اور تخلیقی۔ اولین پر کرنی کا مختلف ترتیبوں کے ساتھ رونما ہوتا ہے "تشکیل" اور ترتیبوں کا مٹ جانا ہے۔ "تخلیل" مظاہر کے درمیان نظر آنے والا فرق محض نہاں سے عیاں ہونے میں ترتیب کے اختلاف سے پیدا ہوتا ہے۔ حالانکہ اگر "عیان" اور "نہاں" کو جوڑا جائے تو "تمس" اور "رجس" کی مجموعی مقدار وہی رہتی ہے۔ تبدیلی صرف ترتیب میں آتی ہے۔ کوئی نئی شے وجود میں نہیں آتی۔ نئی شکلیں ضرور ظاہر ہوتی ہیں۔ اسی طرح تخلیل میں بھی کوئی شے ضائع نہیں ہوتی۔ صرف ترتیب بدلتے بدلتے گتوں میں پھر ایک طرح کا توازن پیدا ہو جاتا ہے لیکن ان کی کشمکش ختم نہیں ہوتی۔ اس حالت کو "پرنے" کہتے ہیں۔ پر کرنی کچھ عرصے تک پرنے کے عالم میں پڑی رہتی ہے اور بعد کو پھرش کا سایہ پڑنے پر نئے نئے سلسلے سے تشکیل اور تخلیل کا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔ یہ سلسلہ اسی طرح سے ہمیشہ چلتا رہا ہے اور چلتا رہے گا۔

ظاہری عالم کا شکل اختیار کرنے میں پر کرنی کو کئی منزلوں سے گزرنا پڑتا ہے۔ پہلے دور میں ایک مادہ ظاہر ہوتا ہے جس کے اندر جم کے علاوہ کوئی دوسری خصوصیت نہیں ہوتی۔ اس مادے کو "بھوتادی" کہتے ہیں۔ دوسری دور میں بھوتادی پر رجس کے عمل سے (۱) شبہ (۲) پھرش (۳) ردپ (۴) رس اور (۵) گندھ۔ پانچ قسم کے "تن ماتر" (یا لطیف عناصر) نمودار ہوتے ہیں جن میں بالترتیب ارتعاش، دباؤ، چمک، بہاؤ اور مہک کی خصوصیات ہوتی ہیں۔ لیکن یہ خصوصیات نمایاں نہیں ہوتیں کیونکہ تن ماتر کا طبیعی طور پر ادراک نہیں ہو سکتا۔ تیسرے دور میں تن ماتروں پر

رجس کے عمل سے (۱) آکاش (۲) دایو (۳) بجم (۴) آپ اور (۵) مجموعی۔ پانچ قابل ادراک "بھوت" یا کیف عناصر عیاں ہوتے ہیں۔ شبہ تن ماتر سے "آکاش" نکلتا ہے جو ہر شے کو گھیرے ہوئے ہے اور خود ہر شے کے اندر ہے اور اس کی خصوصیات ہیں آواز اور ارتعاش۔ شبہ اور پھرش تن ماتروں کے ملنے سے "دایو" یا ہوا کا ظہور ہوتا ہے جس میں آواز اور دباؤ کی خصوصیات ہوتی ہیں۔ "بجم" یا آگ تین تن ماتروں شبہ، پھرش اور ردپ کے امتزاج کا پھل ہے۔ اسی وجہ سے آگ میں ارتعاش دباؤ اور چمک کی صفات موجود ہیں۔ چونکہ کیف عنصر "آپ" یا پانی ہے جو شبہ، پھرش، ردپ اور رس کے میل سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس میں ارتعاش، دباؤ اور چمک یا حرارت کے ساتھ ساتھ بہاؤ کی بھی صفت ہوتی ہے۔ پانچوں تن ماتروں کے میل سے "مجموعی" یا مٹی نکلتی ہے جس کے اندر ارتعاش، دباؤ، چمک، بہاؤ اور خوشبو۔ تمام صفات موجود ہیں۔ عالم ظاہری میں تمام اشیاء انھیں کیف عناصر یا "بھوتوں" کا مجموعہ ہوتی ہیں۔ تخلیل کے دور میں یہ سلسلہ الٹ جاتا ہے۔ مٹی پانی میں مل جاتی ہے۔ پانی آگ میں بجم ہو جاتا ہے۔ آگ ہوا میں غائب ہو جاتی ہے اور ہوا آکاش میں جم ہو جاتی ہے۔ آکاش آخر میں "بھوتادی" کی شکل میں واپس جا کر پر کرنی کا "اولین ردپ" لے لیتا ہے۔

اس طور پر ارتقائی عمل میں کیف عناصر کے میل سے لاتعداد اشیاء ظاہر یا غائب ہوتی رہتی ہیں لیکن مادے اور توانائی کی مجموعی مقدار میں کمی زیادتی نہیں ہوتی۔ سا نکھید درشن میں اس سے یہ نتیجہ نکالا گیا کہ سبب اور انجام حقیقتاً توانائی ہی کے دور واپ ہیں۔ جس کو ہم مادی سبب یا اسباب کا مجموعہ کہتے ہیں وہ دراصل بھی ہوتی رجس ہے جو رہا ہو کرنی ترتیب کے ساتھ انجام کی شکل میں رونما ہو جاتی ہے۔ نتیجہ کا ظاہر ہونا اصل میں "امکانی وجود" یعنی "مستقبل" سے "واقعی وجود" یعنی "حال" تک کا سفر ہے۔ لیکن مادی سبب کو حرکت میں لانے کے لیے سازگار عمل اور سازگار حالات بھی ضروری ہیں۔ جب یہ سازگار حالات نہیں ہوتے تو چھپی ہوئی قوتیں سامنے نہیں آتیں۔ مثلاً مورتی، امکانی طور پر تو پتھر میں موجود ہے لیکن عالم ظہور میں فن کار کی کاریگری کے وسیلے سے ہی آشکتی ہے۔ بجا پ



پہلے سے پانی کے اندر پوشیدہ ہے لیکن اس کے نکلنے کے لیے طبعی محرکات اکٹھا اور پانی کے پلنے سے پیدا ہوں گے۔

ویاس بھاشیہ کے مصنف کے مطابق سازگار حالات سے مراد ہے "کال" (زمان)، "دیش" (مکان) اور "آکار" (بناوٹ)۔ وقت، جگہ یا شکل بدلنے سے چیزوں میں تبدیلی آ جاتی ہے۔ مثلاً ہم کسی بھی ندی میں دوبار نہیں اتر سکتے کیونکہ دوسری بار پانی بدلنے سے ندی ہی دوسری ہو جاتی ہے۔ خود آدمی بھی اتنے عرصے میں وہی نہیں رہتا جو پہلے تھا۔ تمام اشیاء اور حالتیں خواہ وہ ظاہری ہوں خواہ باطنی، اسی قانون تغیر کی پابند ہیں۔ عالم کی ہر شے برابر بدلتی رہتی ہے۔ یہ تبدیلیاں ہمارے ادراک میں ایک ترتیب کے ساتھ اتنی ہیں جس کی بنیاد پر انسانی دماغ واقعات کے درمیان آگے پیچھے کا رشتہ متعین کرتا ہے۔ "وقت" صرف اس احساس کا نام ہے کہ کون واقعہ پہلے ہوا اور کون بعد میں۔ تمام تبدیلیاں دراصل "مکان" میں تن ماتروں کی حرکت ہی پر منحصر ہیں۔ لہذا ایک نقطے سے قریب ترین نقطے تک پہنچنے میں جو حرکت ہوتی ہے اسی کو تبدیلی کی مطلق اکائی سمجھنا چاہیے۔ یہ اکائی "کشن" (لمحہ) کہلاتی ہے جس کے اجزا نہیں ہوتے۔ اگر تبدیلی کو زمانی سلسلہ سے ظاہر کریں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ تبدیلی کی اکائی ہونے کی وجہ سے کشن یا لمحہ وقت کی اکائی بھی ہے۔ اس طور پر لمحہ کا وجود تو ہے لیکن دو لمحے ایک ساتھ نہیں رہ سکتے۔ مستقبل اور ماضی صرف "امکانی" یا "مدفون" تبدیلی کی علامتیں ہیں۔ اصل وجود صرف ایک لمحے یعنی "حال" کا ہے۔ تمام عالم اسی ایک لمحہ میں پیدل جاتا ہے۔ سلسلہ زمانی صرف انسانی دماغ کی پیداوار ہے اس کا داخلی وجود تو ہے، خارجی وجود نہیں۔

تن ماتروں کی حرکت کا احساس محل مکانی میں تبدیلی سے بھی ہوتا ہے۔ سانکھدہ درشن میں مکان کے دو پہلو مانے گئے ہیں (۱) "دک" یعنی مادی نقطوں کی اصنافی ترتیب اور (۲) "دیس" یعنی وسعت۔ دک کو ناپا نہیں جاسکتا کیونکہ یہاں لمحے جیسے کوئی چیز نہیں ہے۔ لیکن دیس (وسعت) کی اکائی ضرور ہے۔ جو برکرتی کے گنوں میں مہنر جھوٹی سے چھوٹی مقداروں کے پیمانے سے ناپی

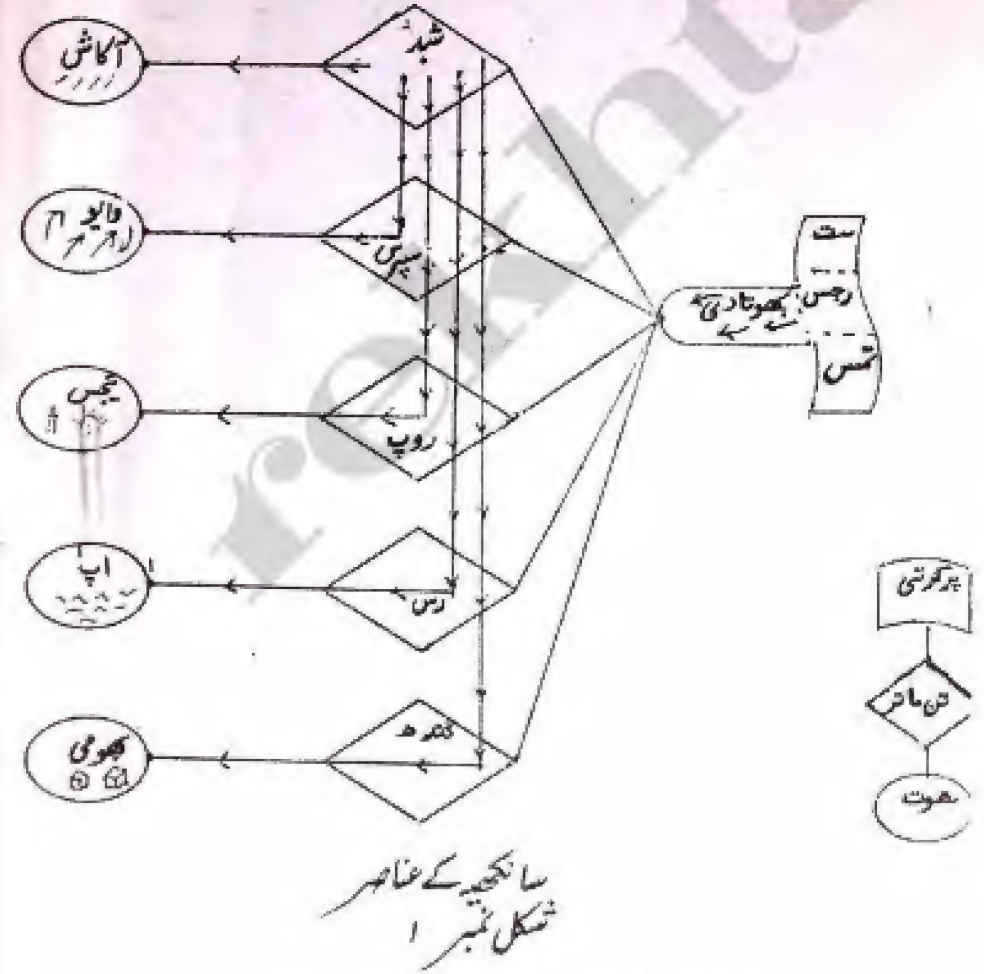
جا سکتی ہے۔ وسعت دراصل آکاش سے نکلتی ہے اور ارتقا کے اڑنے دوڑ میں آکاش کے اندر ہی گم ہو جاتی ہے۔ اور آکاش خود پرے میں برکرتی کے شمس گن کا جامد روپ لے لیتا ہے۔

زمان و مکان کے متعلق یہ نظریات سانکھدہ درشن کے "اصول ارتقا" سے نکلتے ہیں۔ اس فلسفے میں یہ تو مانا گیا ہے کہ کائنات کی اصل بنیادی مادی ہے اور عالم ظاہری برکرتی کے گنوں کی تشکیل سے ہی رونما ہوتا ہے۔ لیکن اولین حرکت کی تشریح میں ایک ماورائے ادراک اور غیر مادی، ہستی "پرش" داخل کیے بغیر کام نہیں چلتا۔ ذیل ریب کو اس بات پر تعجب ہے جب پرش کو برکرتی ہی کی طرح ازلی سبکی مانا جاسکتا تھا۔ تو سانکھدہ نے "حرکت" کو بھی دوامی کیوں نہیں مان لیا۔ غالباً اس طور سے پرش کی کوئی ضرورت ہی نہ رہتی اور منطقی تضاد کچھ کم ہوتا۔ اس کے علاوہ پرش کو ایک طرف تو کائنات کے باہر مانا جاتا ہے کیونکہ اس کا "سایہ" پڑنے کے بعد ہی تشکیل کا تھا۔ کا سلسلہ شروع ہوتا ہے اور دوسری طرف یہ کہا جاتا ہے کہ لا تعداد "انفرادی راجوں" کی حیثیت سے وہ کائنات کے اندر ہے۔ لیکن اس سوال کا جواب نہیں ملتا کہ حرکت شروع ہونے کے "بعد" برکرتی کے مبوج میں مفید ہونے سے پرش کے اندر شعور اور ادراک کیسے پیدا ہو جاتا ہے۔

انھیں تضادوں کا پھل یہ نکلا کہ بعد کے دور میں پل منی کے بعض پیرد پرش کو "حرک اول" یا "ایشور" ماننے لگے۔ کچھ لوگوں کے لیے یہ سمجھنا مشکل تھا کہ کوئی مادی شے ہمیشہ سے موجود ہے جو مختلف قسم کے تن ماتروں اور کیف عناصر اپنے آپ میں سے نکال دیتی ہے جن کو ملا کر الگ الگ راجوں کے لیے عالم ظاہری کی تشکیل ہوتی ہے۔ لہذا انھوں نے یہ رائے قائم کی کہ "پرش" تو "ازلی باب" ہے اور برکرتی "ماں" کہیں کہیں یہ عقیدہ بھی رائج ہوا کہ پرش حقیقتاً روح عظیم یا "مرد مطلق" ہے اور برکرتی اس کی "نکلتی" یا ریفقہ ہے۔ چنانچہ برہما، وشنو اور شیو سبھی کو مختلف پراؤں میں الگ الگ موقعوں پر پرش مانا گیا ہے۔ مثلاً (گنی پران میں کہا گیا ہے کہ پریم پرش "وشنو نے برکرتی میں داخل ہو کر" اسے "وگرت" یا شکلا تبدیل کر دیا۔ تانترک فرقوں والے شیو کو پرش اور برکرتی جگدہما



دما در عالم، مانتے ہیں۔ اس قسم کے عقائد میں رفتہ رفتہ آفاقی ارتقا کی اہمیت گھٹتی ہے۔ اور ذاتی نجات کے مسئلوں پر زیادہ زور دیا جانے لگا۔



پھر بھی معقولات کی تاریخ میں سانکھیہ درشن کی جڑی اہمیت ہے۔ اس میں پہلی بار واضح طور پر تفصیل کے ساتھ یہ اصول پیش کیا گیا ہے کہ توانائی یا اترجی فنا نہیں ہوتی بلکہ برابر بدلتی اور منتشر ہوتی رہتی ہے جس کے باعث کائنات کا ارتقا کی چکر کبھی ختم نہیں ہوتا۔ یہ نتیجہ بقول برہیندر ناتھ شیل "خالص مابعد الطبعیاتی بنیاد

پر نہیں نکلا ہے؛ ادرے کی تشکیل کے متعلق تن ماتروں اور کثیف عناصر کا نظریہ بھی کچھ عالموں کے مطابق غالباً اس دور کی "ترقی یافتہ ہندوستانی کیمیاوی صنعت" سے متاثر ہوا ہے۔ بعد کے زمانے میں جس بھی ہندوستانی نظام فکر نے باہری دنیا کو تھوڑا بہت بھی حقیقی مانا، اس نے سانکھیہ سے پرکرتی تن ماتر اور رگن وغیرہ کے تصورات لے کر اپنی ترمیموں کے ساتھ استعمال کیا ہے۔

ویدانت کے معنی ہیں "آپنشدوں کا فلسفہ" پرانے اپنشدوں کو ویدوں کا آخری جزو یا ضمیمہ سمجھا جاتا ہے۔ ان میں مختلف مسئلوں پر الگ الگ پہلوؤں کا نظر دوڑائی گئی ہے لیکن بقول رادھا کرشنن "کوئی گہر فلسفیانہ گتھیاں حل کرنے کی کوشش نہیں ہے"۔ پھر بھی جو لوگ ویدوں کو کلام آسمانی اور ازلی۔ ابدی سمجھتے تھے۔ انھوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ تمام علوم کا سرچشمہ اور شلوکوں میں موجود ہے۔ بادراجن نے "برمجہ سوتر" لکھ کر ایک مرتب نظام فکر پیش کیا جس میں "برمھا"، "روح"، کائنات اور نجات کے مسئلوں سے کوٹ کر گئی ہے۔ بادراجن کے حالات زندگی کا ٹھیک طور سے پتہ نہیں چلتا کہ لیکن چونکہ "برمجہ سوتر" میں تقریباً تمام آسٹک اور ناستیک ہندوستانی فلسفیوں کی تردید کی گئی ہے، اندازہ لگایا جاتا ہے کہ ان کا زمانہ حضرت عیسیٰ کی پیدائش سے کوئی دو سو برس پہلے کا ہے۔ کئی سوتروں کی تعداد پانچ سو پچیس (۵۵۵) ہے۔ یہ سوتر دو۔ دو۔ تین۔ تین لفظوں کے فارمولے ہیں جن کا سمجھنا انتہائی مشکل ہے۔ بعد کو برمجہ سوتر کی کئی شرحیں لکھی گئیں جن میں شنگر آچاریہ کی شرح یا "بھاشیہ" سب سے زیادہ اہم ہے۔ عام طور پر مانا جاتا ہے کہ شنگر بھاشیہ ہی میں بادراجن کے نظریات کی صحیح ترمیمی کی گئی ہے۔

شنگر آٹھویں صدی عیسوی میں ملا بار میں پیدا ہوئے۔ آٹھ برس کی عمر میں سنیا س لے لیا۔ کہا جاتا ہے کہ بارہ برس کے سن ہی میں "بھاشیہ" کی تصنیف پوری کر چکے تھے۔ اپنے عقائد کی تبلیغ کے لیے انھوں نے پورے ہندوستان کا



دورہ کیا اور ملک کے چاروں کناروں پر شری رنگا گری، وادیاں، جگنا تھ پوری، اور بدری نا تھ میں مٹھ قائم کیے۔ اسی زمانے سے ہندوستان کی مذہبی زندگی کے ارتقا میں شکر آچار یہ کی تعلیمات کا اثر نمایاں رہا ہے۔ ان کے نظریات کی بنیاد یہ تھی کہ منطق اور دلیل کی مدد سے حقیقت تک پہنچنا ہمیشہ ممکن نہیں ہوتا۔ اس کا صحیح علم صرف الہامی کتابوں خصوصاً اپنشدوں کے سہارے سے ہو سکتا ہے۔ اس لیے عقل، ادراک اور توجہ کی اہمیت صرف اتنی ہے کہ انھیں اپنشدوں کے صحیح مطالب جاننے کے لیے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ سریندر نا تھ داس گیتا کا خیال ہے کہ شکر نے موجودہ زمانے کی اصلاح میں کوئی فلسفہ ایجاد نہیں کیا۔ ان کا کارنامہ یہ ہے کہ جو الہامی حقائق اپنشدوں میں سکھائے گئے تھے انھیں جوں کا توں پیش کر دیا۔ جو مسئلے خود انھوں نے نہیں اٹھائے تھے، بعد کو شکر آچار یہ کے پیروں نے ان پر غور کیا جن کے بغیر ویدانت کو مکمل مابعد الطبعیاتی نظام مانا ہی نہیں جاسکتا۔ برہمچ سو تر کے مطابق سانکھد کے ”پرش“ اور ”پرکرتی“ دو الگ الگ خود مختار موجودات نہیں بلکہ ایک واحد حقیقت کے دو روپ ہیں۔ اپنشدوں میں جس ”ایک“ کا ذکر ہے وہ گیتا اور لائانی ”برمھا“ ہے۔ اسے ست (وجود مطلق یا حق) اور پر م آتما (مطلق روح) بھی کہتے ہیں۔ اسے کسی بھی نام سے پکاریں لیکن وہ نرگنی (صفات و جسم و جسمانیت سے آزاد) ہے۔ حقیقی وہی ہے۔ اس کے علاوہ کہیں کچھ نہیں۔ شکر کا خیال ہے کہ اسے ”معبود“ یا ”خلاق عالم“ سمجھنا بھی درست نہیں۔ مقدس کتابوں میں تخلیق کا ذکر صرف یہ ثابت کرنے کے لیے کیا گیا ہے کہ برہم اور جگت ایک ہی ہیں۔ کیونکہ اگر اس نے کسی اور شے سے عالم کی تخلیق کی ہوتی تو اس کے علاوہ کسی اور کا وجود بھی ماننا پڑتا جس سے اس کی یکتائی میں فرق آجاتا ہے انفرادی رو میں بھی اس سے الگ نہیں۔ جو آتما (روح حیوانی) اسی طرح پر م آتما (روح مطلق) کا جزو ہے جس طرح چنگاری آگ کا جزو ہوتا ہے۔ برہم کا وجود تو اس بنیاد پر معلوم ہے کہ وہ ہر ایک کی آتما ہے۔ کوئی ہستی بھی خود اپنی آتما کے وجود سے انکار نہیں کر سکتی آدمی کبھی نہیں سوچتا کہ ”میں نہیں ہوں“۔ اگر آتما کا وجود معلوم نہ ہوتا تو ہر ایک یہ خیال کرتا کہ ”میں نہیں ہوں“ یہی آتما تو جس کے وجود کا علم سبھی کو ہے برہم

ہے۔ لیکن اس کے وجود کا ثبوت دیا جاسکتا اور نہ ادراک ہو سکتا کیونکہ وہ ساکشی (شاہد) ہونے کی وجہ سے کبھی مشہور نہیں ہو سکتا۔ بقول سمپورنا نند۔ ”سمجھنا تب ہوتا ہے جب سمجھنے والا اور سمجھی جانے والی چیز دونوں ہوں جس حالت میں صرف آتما رہ جائے اس میں کون کس کو سمجھے گا؟ پھر بھی اہل معرفت جب سزا دھن (اطمینان کلی) کے عالم میں اپنے تمام اعضائے خواہ کو خارجی اشیا سے کھینچ کر صرف اپنی آتما پر دھیان لگاتے ہیں تو اپنے آپ میں ”نرگنی برمھا“ کو پہچان لیتے ہیں۔ تب انھیں یہ گیان ہوتا ہے کہ عالم میں نام روپ (نام اور شکل) کی کثرت صرف نظر کا دھوکا اور کم علمی ہے۔ دراصل سب کچھ برمھا ہی ہے۔ یہ وہ ”ادویتہ (الادوتی یا وحدت) ہے جس میں دوئی کی سمائی نہیں۔ صوفیوں کی زبان میں یہی ”انا الخ“ اور ”ہما دست مکی منزل“ ہے۔

ادویتہ دیدانت کے اس نظریے کے مطابق زمان و مکان بھی حقیقی نہیں۔ یہ صرف ہمارے محدود انفرادی شعور کی چیزیں ہیں جن کا تعلق انسانی احساسات اور تخیلات سے ہے۔ انھیں کی بنیاد پر مختلف چیزوں میں امتیاز کیا جاتا ہے مگر حقیقی ان کی وجہ سے چھپ جاتا ہے۔ مقام، لمحے اور حادثات کا فرق صرف ظاہری جگت تک ہے۔ حقیقی تو لازمان، لامکان اور کامل مطلق ہے۔ اس کو نہ ”پہلے“ کی ضرورت ہے نہ ”بعد“ کی۔ اگر انسان معرفت کی آخری منزل پر پہنچ کر کبھی خود اپنی پچھلی شخصیت کے بارے میں سوچے تو اسے ”اشٹ ڈگر سنگھا“ کے لفظوں میں پوچھنا پڑے گا ”کہاں ہے وہ شے جو کبھی تھی؟ کہاں ہے وہ شے جو کبھی وجود میں آئے گی؟ کہاں ہے وہ شے جو اس وقت موجود ہے؟ کہاں ہے دیس یا محل مکانی؟ کہاں ہے نتیہ“ یا زلی جو ہر؟۔ اب تو یہاں صرف میں ہوں اور میری عظمت۔

لیکن ویدانت کے بانی خود محسوس کرتے ہیں کہ یہ خالص مابعد الطبعیاتی فلسفہ صرف اہل معرفت کے لیے ہے جو روحانیت اور علم کی سب سے اونچی سیڑھی تک پہنچ سکتے ہوں۔ عام لوگ تو اپنی دنیاوی زندگی میں خوشی اور خوشحالی حاصل کرنا چاہتے ہیں اور اگر اس زندگی کے بعد کوئی دوسری زندگی بھی ہے تو وہاں اس سے بہتر مسرت کے خواہشمند ہیں۔ پھر انھیں ساری عمر مختلف مزاج کے انسانوں



سے سابقہ پڑتا ہے اور طرح طرح کے دکھ سکھ پھیلنے پڑتے ہیں۔ یہ بات ان کی سمجھ میں کیسے آ سکتی ہے کہ "ظاہری جگت" میں اختلافات کا وجود ہے ہی نہیں لہذا اس وقت کو دور کرنے کے لیے عام انسانوں کے واسطے دیدانت کا دیوارک درشن" (عملی فلسفہ کائنات) بھی مرتب کر دیا گیا۔

عملی فلسفہ کائنات کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر مہما کے ساتھ ساتھ انفرادی روحیں بھی ہمیشہ سے موجود ہیں۔ اہل معرفت کے لیے تو سبھی روحیں ہر مہما کا جزو ہونے کی وجہ سے ایک ہیں لیکن ہر روح کے ساتھ اس کے کرم (اعمال) پر ان (نفس) اور نفیس اعفا کے حواس بھی وابستہ رہتے ہیں۔ انھیں "آپادھیوں" (لوازمات) کی وجہ سے روحوں کو انفرادیت ملتی ہے اور وحدت میں کثرت نظر آتی ہے جب تک روح آپادھیوں سے پوری طرح آزاد نہیں ہو جاتی اسے متواتر ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل ہونا پڑتا ہے۔ تمام جسم چاہے وہ نباتات کے شکل کے ہوں حیوانی یا انسانی بدن یا دیوتاؤں کے روپ، درحقیقت روح کے لیے مسرت یا ایذا پانے کی جگہ ہیں۔ اسی وجہ سے موت میں ایک جسم کی قید سے آزاد ہونے پر روح کو اپنے اعمال وغیرہ کے مطابق رہنے کے لیے نیا جسم ملتا ہے اور جب کوئی روح آپادھیوں سے پوری طرح چھٹکارا پا جاتی ہے تو اپنی اصلی جگہ یعنی نرگن ہر مہما میں لوٹ آتی ہے۔ اسی کو موکش یا جہنم مرن کے چکر سے نجات کہتے ہیں۔ لہذا موکش حاصل کرنا ہی انسانی زندگی کا اصل مقصد ہونا چاہیے۔ ہزاروں لاکھوں انسانی روحوں کا آپادھیوں میں گرفتار رہنا ہی سلسلہ زمانی کے لیے ذمہ دار ہے۔

اس عملی فلسفہ کائنات کے مطابق جسم ایک پودے کی طرح ہے جو بیج سے نکلتا ہے۔ بڑھتا ہے، پھیلتا ہے اور آخر میں ختم ہو جاتا ہے لیکن پھر بھی کچھ نہ کچھ باقی رہ جاتا ہے اور بیج نظروں سے اوجھل رہ کر ایک دوسرا پودا پیدا کر دیتا ہے۔ پودے بارش سے نمودار ہوتے ہیں لیکن آگے کا کیا، یہ تو بیج ہی پر منحصر ہے۔ دھان سے دھان ہی آجکتا ہے، گیہوں نہیں نکل سکتا۔ آدمی کے لیے بیج ان کا اعمال ہیں اور "ایشور" یا خدا کی حیثیت بارش جیسی ہے جس کی وجہ سے پودوں کا نمود ہوتا ہے۔ اس نظریے سے یہ لازمی نتیجہ نکلتا

ہے کہ "سنسار" یا سلسلہ مظاہرات کی کوئی ابتدا نہیں۔ ہم جتنے پیچھے بھی جائیں۔ ہر جہم کی شرطیں کسی پچھلے جہم سے متعین ہوتی ہوں گی۔ پال ڈائرن کا خیال ہے کہ یہ مفروضہ قدیم اپنشدوں کے نظریے سے میل نہیں کھاتا جن میں کہا گیا ہے کہ "وہ ایک لاشاتی" ہی ازلی۔ ابدی ہے اور اسی نے عالم کو خلق کیا لیکن دیدانت میں کرم (اعمال) کے پھل اور سنسار کے ازلی ہونے ہی پر زور دیا گیا ہے۔ اس تضاد سے بچنے کے لیے یہ حل نکالا کہ ہر مہما اور کائنات "آئینہ" (غیر مختلف) ہیں۔ حقیقی وجود تو ہر مہما ہی کا ہے۔ ظاہری جگت محض "اس کی نمود" ہے۔ ہر "کلیپ" یا آفاقی دور کے شروع میں کائنات ہر مہما سے عیاں ہوتی ہے اور کلیپ کے خاتمہ پر ہر مہما ہی میں تنہا ہو جاتی ہے۔ کچھ عرصے بعد پھر نیا کلیپ شروع ہوتا ہے۔ تاکہ جو روحیں نجات نہ پاسکی ہوں انھیں اپنے کرموں کا پھل بھوگنے کے لیے کائنات میں پھر میدان عمل مل سکے۔ اس طور سے کلیپ کے بعد کلیپ آتے رہتے ہیں اور جب تک تمام روحیں موکش (نجات) حاصل نہیں کر لیتیں یہ سلسلہ براہر چلتا رہے گا۔

شکر کے حساب سے "نمود" اور "وجود" میں فرق ہے کیونکہ نمود کی اپنی الگ ہستی نہیں ہوتی لیکن اسے "ناوود" بھی نہیں کہہ سکتے، جیسا کہ دیہی پر سادہ چٹو پادھی نے کہا ہے۔ عینیت پسندی بھی تو وقت ہے۔ اس کے لیے عملی زندگی کو ایک دم رد کر دینا ناممکن ہے اور پھر بلا تکلف تسلیم کر لینا بھی اتنا ہی ناممکن ہے۔ لہذا کائنات کو دیدانت میں نہ موجود ماننے نہ ناموجود۔ کچھ بودھ فلسفی وجود عالم کے سرے سے ہی منکر ہیں۔ شکر ان کی تردید میں کہتے ہیں کہ جب ہم اپنے ہوش و حواس میں اپنی آنکھوں سے اس جگت کو دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں تو کھلا اس سے انکار کیسے کر سکتے ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ ناواقف انسان مداری کی شعبہ گری سے رسی کو سانپ سمجھنے لگتا ہے۔ لیکن یہ مغالطہ بے بنیاد نہیں ہوتا۔ سانپ محض "نمود" ہے مگر اس فریب نظر کی تہ میں رسی موجود ہے اور جب تک رسی صاف صاف نظر نہ جائے، تب تک دیکھنے والے کے لیے سانپ "واقعی" ہے۔ ظاہری جگت کی حیثیت بھی رسی کے سانپ جیسی ہے۔ جب تک اس کی اصلیت یعنی ہر مہما کا گیان نہ ہو جائے عام انسان کے لیے تو "جگت پر مدھ" کا وجود بھی "واقعی" ہے۔



اس معنی میں برمھا کو "سبب" اور عالم کو "انجام" سمجھ سکتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں برمھا اور کائنات کے درمیان علت اور معلول کا رشتہ ہے۔ لیکن علت اور معلول الگ نہیں کیونکہ جب تک کوئی شے طبعاً پہلے سے موجود نہ ہو ظہور میں نہیں آسکتی۔ لہذا جب انجام، رونما ہونے پہلے، سبب سے "غیر مختلف" تھا تو رونما ہونے کے بعد بھی "غیر مختلف" رہے گا۔ اس کے علاوہ ہر سبب میں ایک قسم کی "خود توسیعی" یا اپنے آپ کو بڑھانے کی تسکین ہوتی ہے اور اسی مخصوص تسکین سے مخصوص انجام بھی رونما ہوتا ہے۔ مثلاً مٹی کے اندر وہ تسکین ہے جس بنا پر وہ کمہار کی کاریگری کے وسیلے سے گھڑے، پیالے یا ہانڈی کی شکل میں نظر آتی ہے۔ پھر بھی نامروپ (نام اور شکل) بدل جانے کے باوجود اصل شے یعنی مٹی میں حقیقتاً کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ صرف ذہن ایک قسم کا فرق پیدا کر لیتا ہے جسے دیدانت کی بھاشا میں "دورت" کہتے ہیں۔ سطحی نظر سے دیکھنے والا گھڑے، پیالے اور ہانڈی کو الگ الگ چیزیں سمجھ بیٹھتا ہے لیکن حقیقت شناس جانتا ہے کہ ان کو مٹی کے علاوہ کچھ اور سمجھنا درست نہیں۔

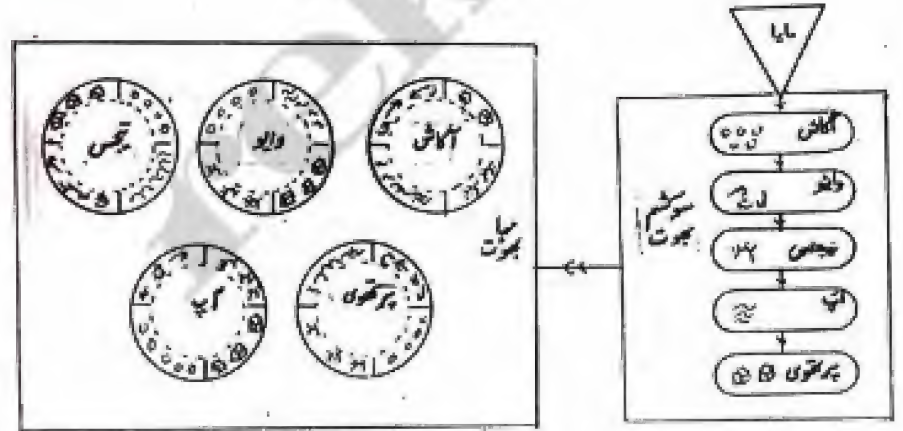
عالم کی تشکیل بھی شکر کے خیال میں اسی طرح ہوتی ہے جس طرح تاشہ دیکھنے والے کے لیے رسی سے سانپ پیدا ہو جاتا ہے۔ بدار کی شعیہ گری پہلے رسی کو آنکھوں سے اوجھل کرتی ہے، پھر اسی پر سانپ کی شکل چڑھا دیتی ہے۔ اس کھیل کے دو پہلو ہیں (۱) آدرن یعنی اصلی بنیاد کو چھپا لینا اور (۲) کشیپ یعنی نئے روپ کا احساس طاری کر دینا۔ برمھا کے لیے تشکیل کائنات بھی محض ایک کھیل یا "ایلا" ہے۔ اس کھیل میں وہ اپنی ایک مخصوص تسکین کو بروئے کار لاتا ہے جسے "مایا" کہتے ہیں۔ مایا کی خصوصیت یہ ہے کہ خود تو وہ نہ موجود ہے نہ نا موجود لیکن جس شے کا وجود نہ ہو اسے عارضی وجود یا "علی واقیعت" عطا کر سکتی ہے اور تجربہ میں آنے والی چیزوں کو ناقابل انکار بنا دیتی ہے۔ برمھا سے الگ مایا کی کوئی ہستی نہیں اور مایا کے بغیر برمھا کائنات کی تشکیل نہیں کرتا۔ مایا کے وسیلے سے برمھا خود اپنا آدرن کرتا ہے اور پھر کشیپ کے ذریعے سے ظاہری جگت کی نمود ہوتی ہے۔ اس طور پر شکر مانتے ہیں کہ عالم کا مول کارن (بنیادی سبب)

برمھا اور اپادان کارن (مادی سبب) مایا ہے۔ لیکن یہ نمود حقیقی نہیں محض دورت ہے۔ اس عمل میں مایا دلستہ ہو جانے کی وجہ سے برمھا بھی سگن (باصفات) نظر آنے لگتا ہے۔ "سگن برمھا ہی کو" ایشور کہتے ہیں جسے عالم کا خالق اور سنسار کا ناظم سمجھا جاسکتا ہے لیکن عرفان کی منزل پر ایشور بھی حقیقی نہیں۔ حقیقی صرف نرگن برمھا ہے۔

دیدانتیوں کا عقیدہ ہے کہ تشکیل کائنات کی ابتدا میں پانچ ناقابل ادراک "سوکشم بھوت" (نفیس عناصر) آکاش، وایو، تجس، آپ اور پرتھوی نمودار ہوئے ہیں۔ یہ نفیس اولین مادے کی مختلف شکلیں ہیں جن کی اپنی اپنی خصوصیات ہوتی ہیں۔ لیکن صفات عیاں نہیں ہوتیں۔ آکاش سوکشم بھوت تو اولین تخلیق ہے جو مایا سے نکلتی ہے لہذا بعد کو آکاش سے وایو، وایو سے تجس، تجس سے آپ اور آپ سے پرتھوی کی نمود ہوتی ہے۔ پھر مختلف مقداروں میں نفیس عناصر کے ملنے سے پانچ "مہا بھوت" یا کثیف عناصر پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً چار حصہ آکاش سوکشم بھوت اور ایک حصہ وایو، تجس، آپ اور پرتھوی کے امتزاج سے آکاش مہا بھوت عیاں ہوتا ہے۔ اسی اصول اور تناسب سے دوسرے مہا بھوت بھی بنتے ہیں۔ کثیف عنصر میں اپنے مخصوص سوکشم بھوت کی صفات ظاہر ہو جاتی ہیں۔ آکاش مہا بھوت میں آواز کی صفت ہے۔ وایو مہا بھوت یا گیس مادہ آواز اور دباؤ پیدا کرتا ہے۔ تجس مہا بھوت یعنی آگ میں آواز اور دباؤ کے علاوہ روشنی بھی ہوتی ہے۔ آپ مہا بھوت یا رقیق مادے میں ان صفات کے علاوہ ذائقہ بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ پرتھوی مہا بھوت یا ٹھوس مادے میں دوسرے کثیف عناصر کی خصوصیات کے ساتھ ساتھ مہک بھی ہوتی ہے۔ کثیف عناصر کے مجموعہ مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتے اور مختلف ناموں سے پہچانے جاتے ہیں۔ نامروپ کی اسی کثرت کو "جگت" کہتے ہیں جس ترتیب سے جگت کی تشکیل ہوتی ہے اسی کی الٹی ترتیب سے تحلیل بھی ہوتی ہے اور ہر عنصر اپنے سے نفیس تر عنصر میں ضم ہوتے ہوئے آکاش اور پھر "ایشور" میں واپس ہو جاتا ہے۔ شکر کہتے ہیں کہ جگت مستقل حرکت میں رہتا ہے اور اسی "پرسپند" (لطیف آفاقی ارتعاش) کی وجہ سے تبدیلیاں ظاہر ہوتی ہیں۔ عناصر میں خود تو اس کی صلاحیت نہیں ہو سکتی



کیونکہ ان میں شعور نہیں ہوتا اور شعور کے بغیر حرکت ممکن نہیں۔ اس لیے یہی نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ عناصر کی نمود کر کے بڑھا خود ان کے اندر داخل ہو گیا ہو تو کہ "شعور مطلق" بڑھا کے علاوہ کوئی دوسرا نہیں۔ اپنشدوں میں بھی یہی کہا گیا ہے کہ "اس ایک" موجود حقیقی نے تصور کیا "میں تھی ہو جاؤں اور اپنی توسیع کروں" تو اس نے عناصر کو خلق کیا اور ان کے اندر "اس جو آتما کے ساتھ داخل ہوا اور نامردپ پر توجہ پھیلا یا"



### ویدانت کے عناصر شکل نمبر ۲

لیکن کچھ اپنشدوں میں آکاش کو بھی "نامردپ کا سبب" بتایا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ "دل کے اندر آکاش اتنا ہی بڑا ہے جتنا دل کے باہر" اس کے برخلاف اپنشدوں کے مطابق "آکاش محض ایک عنصر ہے جسے دوسرے عناصر کے مقابلہ میں نفیس تر نہیں سمجھنا چاہیے" میترانیہ اپنشد میں یہ لفظ "دش" (دوسرے یا مکان) کے بدلے استعمال ہوتا ہے لیکن تیرہ اپنشد بتلاتا ہے کہ "آکاش اپنے آپ پیدا

ہوا۔ سورج، چاند، ستارے وغیرہ اسی کے اندر ہیں۔ اسی میں آدمی جنم لیتا ہے۔ اور خوشیاں دیکھتا ہے۔ شکر چونکہ سبھی اپنشدوں کو الہامی مانتے ہیں، انھیں آکاش کی ان مختلف تعریفات میں کوئی تضاد نظر نہیں آتا۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ "مادری طور پر" تو آکاش کے معنی ہیں بڑھا۔ وہی نامردپ سے ماورا ہے۔ لیکن عملی فلسفہ کائنات کے مطابق آکاش اولین تخلیق ہے۔ "دہ" مکان "اور" خلا "بھی ہے اور نفیس عنصر بھی۔ کچھ بوڈھ فلسفی آکاش کو "خلا محض" یا "عدم مزاحمت" سمجھتے ہیں۔ شکر ان کی تردید میں کہتے ہیں کہ تب تو کوئی جسم جتنی جگہ گھیرتا ہے اس کے اندر آکاش نہیں ہوتا چاہیے۔ ان کے خیال میں آکاش "وہ شے ہے جس کے وسیلے سے عدم مزاحمت کا اظہار ہوتا ہے" اس طور پر وہ آکاش کو مادی اور غیر مادی کے درمیان مانتے ہیں۔ زمان (کال) کے متعلق بھی شکر کا نظریہ اسی نوعیت کا ہے۔ ان کے مطابق "بڑھا اور مایا کے رشتے" کو کال کہتے ہیں۔ کال کو بھی اسی معنی میں موجود مان سکتے ہیں جس معنی میں مایا کو برہما کے ساتھ کال موجود ہے لیکن اس کا الگ وجود نہیں مایا ہی کی طرح کال ازلی ہے۔ ابدی نہیں۔ سنسار کی کوئی ابتدا نہیں لیکن انتہا یقینی ہے۔ اسی طرح کال کبھی شروع نہیں ہوا لیکن تمام رحوں کے نجات پا جانے پر رجب مایا غائب ہوگی تو کال بھی ختم ہو جائے گا۔ کال اور آکاش ہی میں عالم کی تمام اشیاء قائم ہیں لیکن آکاش خود کال کے اندر ہے۔ جو آتما (روح حیوانی) مایا اور ایشور ہی کال اور آکاش یعنی زمان و مکان سے ماورا ہیں۔

ویدانت کے ان نظریات میں "مادری حقیقت کو" ظاہری جگت "کے مقابلہ میں زیادہ اہمیت دی گئی ہے۔ اسی سبب سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ اگر انسانی زندگی لا تعداد زندگیوں کے مسلسل چکر کا ایک جزو ہے تو ایک دفعہ زندگی کی کیا اہمیت ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ بقول ہاجیہ نکامورا "احساس زمانی مفلوج سا ہو جاتا ہے" حقیقت تو یہ ہے کہ ہندوستانیوں نے وقت کا تخیل مقدار کی حیثیت سے پکڑنے کی کوشش نہیں کی۔ اس کا ایک نمونہ یہ ہے کہ ہماری زبانوں میں بھی یہ الجھن ظاہر ہوتی ہے۔ مثلاً اردو۔ ہندی میں "کل" "پرسوں" اور "اترسوں" کے دہرے معنی ہیں۔ ایک ہی لفظ ماضی بھی



ظاہر کرتا ہے اور مستقبل بھی۔ کشمیری میں ”برسوں“ کا لفظ ”آج سے دو دن پہلے دن“ ہی نہیں۔  
 ”کئی سو برس قبل“ کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ ویدانتی نظریات کا زور بڑھنے کے ساتھ  
 ساتھ ہندوستان میں طبعی سائنسوں سے دلچسپی گھٹتی گئی اور تقریباً سبھی مستعملوں کو  
 مابعد الطبعیاتی نظر سے دیکھا جانے لگا۔ رفتہ رفتہ کچھ فلسفوں کو ”شکرگی“ ”وحدتی حینیت“  
 میں بھی خامی نظر آنے لگی۔ چنانچہ پندرہویں صدی میں بلجھ نے کہا کہ کال کو برٹھا  
 اور مایا کا رشتہ سمجھنا غلط ہے۔ اس میں دوئی کی بو آتی ہے۔ کال تو برٹھا کا محض ایک  
 روپ ہے۔ وہ ہمہ گیر اور ہر شے کا سبب اور سہارا ہے۔ وہ سبب اول ہے جس سے  
 گنوں کا توازن بگڑتا ہے۔ اور جگت کی تخلیق ہوتی ہے۔ نتائج کی نوعیت سے اس کا  
 قیاس ہوتا ہے۔ لیکن وہ ادراک سے بالاتر ہے۔

شکر کے نظریات کا اثر ہندوستان تک ہی محدود نہیں رہا۔ نویں صدی عیسوی  
 میں ایران اور عربی ملکوں کے کچھ عالم دیدانت کے اصولوں سے واقف ہو چکے تھے۔  
 اسلام میں بھی خدا کو اعداد مانتے ہیں اور عقیدہ ہے کہ تمام چیزیں اسی سے ہیں اور  
 اسی کی طرف لوٹ جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اودیتیہ دیدانت کو اسلامی لباس پہنا  
 میں کچھ مسلم مفکرین نے کوئی دقت محسوس نہیں کی۔ اس کی مثالیں منصور الحلاج -  
 (دسویں صدی) کے نعرہ ”انا الحق“ اور دوسرے صوفیوں کے کلام میں ملتی ہیں۔  
 رابرٹ زائمر کا خیال ہے کہ بایزید بسطامی کا تصوف دیدانتی نظریات ہی سے نکلا  
 ہے۔ بارہویں صدی عیسوی میں محمد بن العربی نے ”وحدت الوجود“ کا اصول  
 پیش کیا جس کا چوڑا یہ تھا کہ کوئی شے خدا سے جدا نہیں جلال الدین رومی (تیرہویں  
 صدی) جن کی ”مثنوی“ کو ”فارسی زبان میں قرآن“ مانا جاتا ہے، خدا کے متعلق کہتے  
 ہیں کہ ”وہی کوزہ ہے، وہی کوزہ بنانے والا، وہی کوزے کی مٹی ہے“ ان نظریات  
 پر علماء میں عجیب چلتی رہیں اور کئی صوفیوں کو اسی بنیاد پر قتل کیا گیا لیکن تمام دنیا میں  
 مسلمانوں کی علمی زندگی، تہذیب، ادب اور موسیقی پر تصوف کی گہری چھاپ آنا بھی  
 نظر آتی ہے۔ اس کے علاوہ یورپ کے کچھ مفکرین نے پچھلی صدی سے اودیتیہ  
 دیدانت کے اصولوں کو اپنے فلسفوں میں شامل کرنا شروع کر دیا ہے جس کی  
 ابتدا جبرمن فلسفی شوپنہار سے ہوتی ہے۔ عینیت پسند فلسفی تو اودیتیہ دیدانت

سے متاخر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا کیونکہ بقول رادھا کرشنن ”یہ وحدتی عینیت کا  
 عظیم نمونہ ہے جس کو مابعد الطبعیاتی پر پوری طرح کاٹنا نہیں جاسکتا۔.....  
 جب تک شکر اتنی بلند سطح پر ہیں ان کا جواب نہیں“

لیکن عام محنت کشوں کو تو مابعد الطبعیاتی گورکھ دھندھوں سے دلچسپی  
 نہیں ہوتی۔ ازمنہ وسطی میں ہندوستان کے عوام سنتوں نے شکر کی اودیتیہ  
 دیدانت کا یہ جزو لے لیا کہ کوئی بھی انسان برٹھا سے الگ نہیں۔ انھوں نے  
 اس گر کو سماجی نابرابری، ادنیٰ رنج کے فرق اور مذہبی اختلافات کے خلاف  
 آواز اٹھانے کے لیے استعمال کیا۔ اہمیت کی بات یہ ہے کہ اس دور کے تقریباً تمام  
 سنت ”پنچ ذاتوں“ اور دستکار طبقے سے تعلق رکھتے تھے۔ کبیر جولا ہے تھے۔ نام  
 دیو درزی، سین نات، دادو دھنیہ، ریداس موچی اور بھکارام ”پنچ ذات کے بنیے“  
 انھوں نے عالموں کی زبان، سنسکرت، کو چھوڑ کر عوامی بولیوں میں امتداد کے  
 گیت گائے۔ اور محنت کشوں کو مایوسی کے عالم سے نکالنے کی کوشش کی جیسا کہ  
 کشتی موہن سین نے کہا ہے ”ایسے وقت میں جب کہ مابعد الطبعیات کے پنڈت  
 اپنے آپ کو اودیتیہ داد، دویتیہ داد (دوئی) اور اودیتیہ۔ دویتیہ داد کے مکتب خیال  
 میں بانٹ رہے تھے مگر عالم کو ”مایا“ کہہ کر رد کر دینے کے معاملے میں سبھی ایک  
 ہو گئے تھے، عین اسی وقت یہ موجی، جولا ہے اور مشک سینے والے سماجی گناہی  
 کی گہرائیوں سے یہ کہتے نکل پڑے کہ ذہن کے گڑھے ہوئے یہ سارے مقولے  
 مہل میں کیونکہ مابعد الطبعیات کے پنڈت خود اپنی چشم بھرت سے نہیں  
 دیکھ پاتے کہ عالم سچائی، محبت، حسن اور مسرت سے کتنا لبریز ہے۔“ اسلامی  
 دنیا میں بھی یہی حالت تھی۔ امام ابو حامد غزالی، جو خود صوفی تھے اور جن کا تصوف  
 ”شریعت اسلام کا مویہ ملک اس کے لیے باعث ذہانت“ سمجھا جاتا تھا، اس عوامی  
 تصوف کو ناپسند کرتے تھے۔ ان کو یہ شکایت تھی کہ ”یہ لوگ الحلاج (دھنیہ)  
 کی نقل کرنا چاہتے ہیں اور ثبوت میں اس کا قول ”انا الحق“ پیش کرتے ہیں۔ اس  
 طرح کی قیاس آرائی عام لوگوں کے لیے انتہائی خطرناک ہے۔ بہت سے دستکاروں  
 نے اپنے اپنے کام چھوڑ کر ایسی ہی باتیں کہی ہیں۔ ایسے کلمات ان میں بہت مقبول



میں کیونکہ انھیں موقع ملتا ہے کہ اعمال ترک کر کے روح کو وجدان کے ذریعے سے پاک کریں۔ عام لوگ اس طرح کا حق خودے لینے میں دیر نہیں لگاتے اور ایسے چالو فقرے فوراً بنا لیتے ہیں۔“

موجودہ دور میں ادویۃ داد کا نظریہ ایک طرف تو بحران کے شکار سرمایہ پرستوں کی ذہنی الجھنیں دور کرنے کے لیے مابعد الطبیعیاتی طور پر پیش کیا جاتا ہے اور دوسری طرف کچھ عقیدت مند تاویل کنندے اسے مشاہداتی سائنس سے ہم آہنگ ثابت کر رہے ہیں۔ دیکھ رہے ہیں کہ موجودہ دور کی ذراتی سائنس دراصل ”ادویۃ دیدانت کا عملی جامہ“ ہے اور بڑھتا ہوا ”تھر موڈرائٹنگ اکویلیبریم“ (حرکتی توازن کا توازن) ہے۔ کاشی ناٹھ کا خیال ہے کہ برہما کو ”فیلڈ آف فورس“ (شکستہ کشیستر یا قوت کا میدان) سمجھنا چاہیے۔

ان عقائد کو یوں ہی مثال دینا مناسب نہیں۔ لیکن اس طرح کی ذہنی بناوٹ، فلسفیانہ یا سائنسی ترقی کی راہ میں مددگار نہیں ہو سکتی۔ بلدیو پادھیالے کے لفظوں میں ”خالص عقلیت ہی پر انحصار کر کے سائنس کی جو طرز ترقی ہوتی ہے۔ اس لیے سائنس کو ناظر قدرہ کر ہی اپنے نئے عناصر کی تحقیق کرنی چاہیے۔ اسے فلسفہ یا دھرم کا زر خرید غلام بننا شو بھا نہیں دیتا۔“

کائنات کی متواتر تشکیل۔ خلیل تشکیل کا عقیدہ دیدانت کے نظریے سے بہت پہلے کا ہے۔ اٹھارویں صدی کے کچھ شلوکوں سے بھی یہ بات نکلتی ہے کہ ایک مخصوص مدت گزر جانے پر جگت کا خاتمہ ہوتا ہے پھر نئے سرے سے تخلیق ہوتی ہے اور انہی ہی مدت کے بعد پھر تخریب ہوتی ہے۔ یہ سلسلہ اسی طرح ہمیشہ سے جاری ہے اور برابر چلتا رہے گا۔ دوسری طرف روزمرہ کے مشاہدے سے بھی اس خیال کی تصدیق ہوتی تھی کہ موسم کا چکر کبھی ختم نہیں ہوتا۔ ایک سال گزرنے کے بعد پہلے جیسا موسم آجاتا ہے اور رفتہ رفتہ بدلتا جاتا ہے۔ چاند کی گردش میں بھی لگاتار آجانے کے بعد اندھیرا اور اندھیرے کے بعد اجالا آتا رہتا ہے۔ لہذا اس خیال کو دوسرے

عقیدوں کے ساتھ ملا کر مذہبی کتھاؤں میں، جنھیں پران کہا جاتا ہے، بڑی تفصیل سے پیش کیا گیا۔ مہابھارت اور گیتا کی تصنیف کا زمانہ آتے آتے یہ عقیدہ ہندوستان کی مذہبی زندگی کا ایک اہم جزو بن گیا۔ جنین اور بودھ فلسفوں میں بھی اس قسم کے نظریات ملتے ہیں۔ دیدانت میں تو اسے محض فلسفیانہ باقاعدگی دینے کی کوشش کی گئی ہے اور گرم یا نجات کا اصول جوڑ دیا گیا ہے۔

قدیم ہندوستانیوں کا عقیدہ تھا کہ دیوتا قطب شمالی پر رہتے ہیں جب سورج شمالی نصف کرے کی طرف رہتا ہے تو قطب پر دن ہوتا ہے۔ بقیہ چھ مہینے رات رہتی ہے۔ پران لکھتے والوں نے اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ ہمارا ایک سال دیوتاؤں کے لیے ایک دن رات یا ”اہورا تر“ ہے۔ اسی بنیاد پر انھوں نے تین سو ساٹھ شمسی برسوں کو ایک سال مان کر یہ حساب لگایا کہ دیوتاؤں کے بارہ ہزار برس کی مدت میں ایک آفاقی دور یا ”مہا یگ“ پورا ہو جاتا ہے جس میں کائنات پھر اپنی قدیم شکل میں آجاتی ہے۔ مہا یگ کو ”چتر یگ“ بھی کہتے ہیں جس میں چار یگ ہوتے ہیں۔ (۱) کرت یا ستیہ (۲) تریتا (۳) ددیر اور (۴) کلی۔ کلی یگ کا دوران چار لاکھ تیس ہزار شمسی سال ہے۔ ددیر آٹھ لاکھ چونتیس ہزار اور تریتا یگ بارہ لاکھ چھیانوے ہزار برس تک چلتا ہے۔ کرت سب سے طویل ہے اس کی مدت ستر لاکھ اٹھائیس ہزار سال مانی جاتی ہے۔ ہر یگ میں انسان کی اخلاقی، اقتصادی اور طبعی زندگی بھی اسی تناسب سے متعین ہوتی ہے۔ مہا یگ کا ابتدائی دور اور بہترین زمانہ کرت یا ستیہ یگ ہے جسے مکمل سچائی کا دور بھی کہتے ہیں۔ اس عہد میں زندگی میں نہ بیماری ہوتی نہ آدمیوں کو کوئی کام کرنا پڑتا ہے۔ دھرتی خود ان کی ضرورتیں پوری کرتی ہے۔ انسانوں کی عمر چار ہزار برس ہوتی ہے اور لوگ معصومیت، سادگی اور نیکی کی زندگی گزارتے ہیں لیکن کرت یگ ختم ہوتے ہوئے لالچ پیدا ہونے لگتا ہے۔ اور لوگ دھن، دولت جمع کرنے لگتے ہیں۔ اس اخلاقی گراؤ کے باعث زوال کے تین دور۔ تریتا، ددیر اور کلی یگ آتے ہیں۔ ہر یگ پچھلے یگ سے بدتر ہوتا ہے۔ عمر کی مدت گھٹتی جاتی ہے۔ جنگ، بیماری، غربی اور بھوک میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ ددیر یگ میں تو اُدھے لوگ



ایک اندازہ کی زندگی گزارتے ہوئے ہزار برس زندہ رہتے ہیں لیکن کلی یک میں بمشکل ایک چوتھائی انسانی آبادی کے اندر کسی قسم کا ایمان ہوتا ہے۔ فقہ فساد اور شورش کے اس دور میں بہت کم لوگ سو برس کی عمر تک پہنچ پاتے ہیں۔

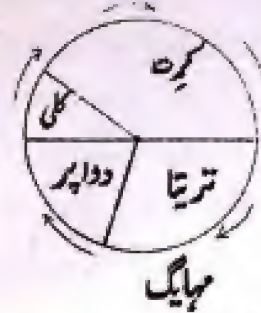
شروع میں تو یہ عقیدہ تھا کہ کائنات کی پوری عمر ایک مہایگ ہے۔ کبریت کی ابتدا میں تخلیق ہوتی ہے اور کلی یک کے خاتمہ پر آگ پانی کے طوفان سے تمام عالم فنا ہو جاتا ہے۔ لیکن بعد کو یہ خیال بنا کہ مہایگ کے بعد مہایگ آتے رہتے ہیں۔ مہایگ کے خاتمے پر زبردست تباہی اور بربادی ضرور ہوتی ہے لیکن عالم فنا نہیں ہوتا بلکہ کچھ عرصہ بعد پھر سے سنورتا ہے اور سچائی کا عہد شروع ہوتا ہے۔ رفتہ رفتہ زوال گئے تینوں یک بھی گزر جاتے ہیں۔ اور نئے طوفان کے بعد پھر تخریب ہوتی ہے۔ اس طور پر ایک "کلیپ" یا ایک ہزار مہایگ تک یہ سلسلہ برابر چلتا رہتا ہے۔ کلیپ کے آخری کلی یک میں سورج کی گرمی بہت بھیاںک ہو جاتی ہے جس سے تمام دھرتی سوکھ جاتی ہے اور تینوں لوک جل کر بھسم ہو جاتے ہیں۔ آخر میں گھٹے بادل ظاہر ہوتے ہیں اور کئی سو برس تک مسلسل بارش ہوتی رہتی ہے اور پانی آسمان تک پھیل جاتا ہے۔ اس تخریب کو "پرے" کہتے ہیں۔ ہزار مہایگوں کے عرصہ یا کلیپ کو "بڑھا کا دن" بھی کہتے ہیں۔ اس کے بعد بڑھا ایک کلیپ آرام کرتا ہے۔ یہ دوسرا کلیپ "بڑھا کی رات" ہے۔ بڑھا کی رات میں کائنات ساکن پڑی رہتی ہے اور اس کا دن شروع ہونے پر پھر سرگرمی کی ابتدا ہوتی ہے۔ دو کلیپ کو "بڑھا کا ایک دن" رات یا اہوار اتر" مانتے ہیں۔ یہ سلسلہ بڑھا کی عمر کے سو برس یعنی بہتر ہزار کلیوں تک لگاتار چلتا رہتا ہے "مہا پرے" ہوتا ہے اور کائنات کے ساتھ ساتھ بڑھا بھی فنا ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد دوسرے بڑھا کا جنم ہوتا ہے اور یہ سلسلہ پھر اسی طرح چلتے لگتا ہے۔

اس نظریہ میں جس بڑھا کا ذکر ہے اسے ویدانت کا نرگن بڑھا یا روح مطلق نہیں سمجھنا چاہیے یک سے متعلق بڑھا تو محض ایک دیوتا ہے جو ایک محدود مدت کے لیے کائنات کا سربراہ بنا یا جاتا ہے۔ اب تک کتنے بڑھا گزر چکے اور ابھی کتنے اور آئیں گے اس کا اندازہ کسی کو نہیں۔ دشمنو سمرتی میں کہا گیا ہے کہ

"گنگا کنارے کے بالو اور بارش کے قطرے گنے جا سکتے ہیں لیکن گذشتہ اور آئندہ بڑھاؤں کی گنتی ناممکن ہے۔" بہر حال ہمارا زمانہ جس بڑھا سے متعلق ہے اس کی عمر کے پچاس سال گزر چکے ہیں اور ابھی نئے سال کا پہلا دن ہی چل رہا ہے۔ اس دن یا کلیپ میں چار سو چھپن مہایگ بیت چکے ہیں۔ موجودہ مہایگ کا کلی یک ہے جو مہا بھارت کی لڑائی ختم ہونے کے بعد سن ۲۰۱۲ قبل مسیح میں ۱۷ اور ۱۸ فروری کی درمیانی رات سے شروع ہوا ہے۔ ابھی عالم کی تخریب اور مہایگ کے خاتمے میں تقریباً چار لاکھ ستائیس ہزار برس کی دیر ہے۔ ہمارے بڑھا کی زندگی کے بقیہ ۲۳۶۱۸۶۹۲۳ - ۱۵۵۵۱۸ شمسی سال (سن ۶۱۹۷ کے بعد) تشکیل - تحلیل - تشکیل کے چکر میں اسی جگہ کے ساتھ گزریں گے۔ پھر کوئی دوسرا بڑھا ایک یا کل دوسرے ہی عالم کی تخلیق کرے گا اور اگلے ۲۰۱۱ - ۲۱۱۱ شمسی سال تک زمانی سلسلے یا "کال چکر" کی ذمہ داری سنبھال کر فنا ہو جائے گا۔ اور کوئی دوسرا بڑھا اس کی جگہ لے لے گا۔ لیکن اس لامتناہی کال چکر میں "نرگن بڑھا" ہی اکثر دلفانی رہتا ہے کیونکہ وہ محل حوادث نہیں۔ وہی وجود مطلق ہے۔

مہایگ کے نظام کو اتنا اہم سمجھا جاتا تھا کہ جیوتش (فلکیات) کے تقریباً تمام ہندوستانی اسکولوں (مکتبہ خیال) نے اسے اپنا یا حالانکہ تفصیلات پر بحث چلتی رہی۔ فلکیات کے ہندوستانی عالم مانتے تھے کہ زمین اپنے جگہ پر ٹھہری ہوئی ہے اور وہی کائنات کا مرکز ہے۔ تمام اجرام فلکی اس کے چاروں طرف دائروں میں گھومتے ہیں۔ سیاروں سے پرے ساکت ستاروں کا آسمان ہے جو چھتیس ہزار شمسی سال میں ایک چکر پورا کر لیتا ہے۔ اس لیے جو ستارہ آج کسی مقام پر آسمان میں نظر آتا ہے چھتیس برس بعد پھر وہیں آجائے گا۔ سورج بھی اسی جگہ نظر آئے گا جہاں آج ہے۔ لیکن دوسرے سیارے لاکھوں چکر لگا لینے کے باوجود آج کے مقام پر نہ پہنچ پائیں گے کیونکہ ہر سیارے کی چال الگ ہے۔ مہایگ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کی ابتدا میں زمین اور ساتوں سیارے یعنی (۱) چاند (۲) بدھ یعنی عطارد یا مکرئی (۳) شکر یعنی زہرہ یا وینس (۴) سورج (۵) منگل یعنی مریخ یا مارس - (۶) برہسپتی یعنی مشتری یا جیو پٹر اور (۷) شنی یعنی زہل یا سیٹرون - ایک ہی قطار





کلی یگ



دداپر یگ



تریٹا یگ



کرت یگ

کال چکر  
شکل نمبر ۳

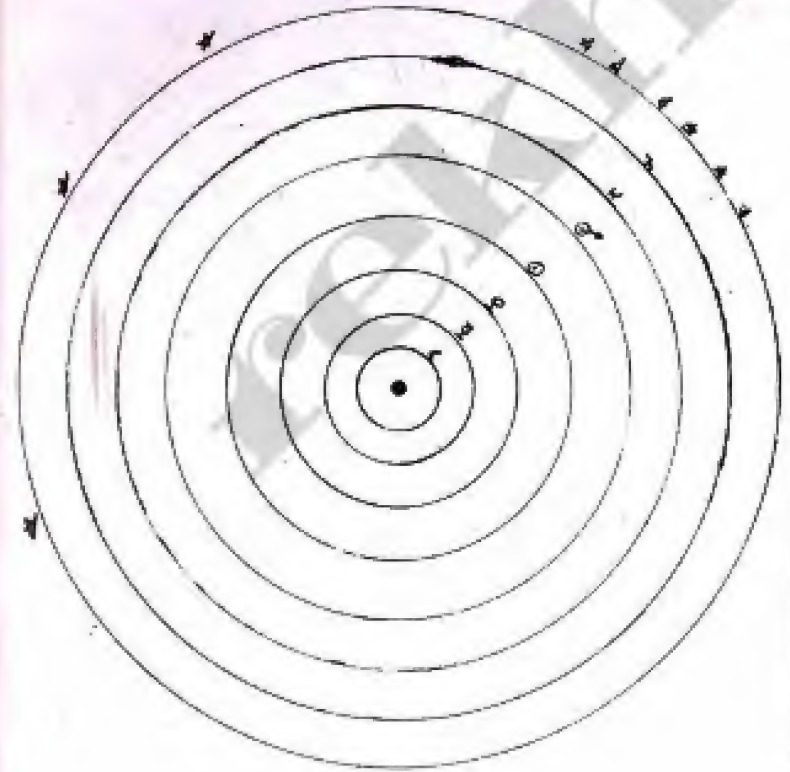
میں ہوتے ہیں اور مہایگ کے خاتمے پر پھر اسی جگہ آجاتے ہیں۔ ستاروں کا آسمان بھی گھوم کر دہیں آجاتا ہے جہاں مہایگ کے شروع میں تھا۔ اس عرصے میں سورج ۴۳ لاکھ ۲۰ ہزار چکر لگاتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ چاند کے ۵ کروڑ ۷ لاکھ ۵۲ ہزار ۳۳۶ بڑے کے ۱ کروڑ ۷ لاکھ ۳۴ ہزار ۴۰، شکر کے ۷ لاکھ ۲۲ ہزار ۳۷۶، منگل کے ۲۲ لاکھ ۹۶ ہزار ۸۳۲، برہسپتی کے ۳ لاکھ ۶۴ ہزار ۲۲۰، اور شنی کے ۱ لاکھ ۲۶ ہزار ۵۶۸ بارے چکر ہو جاتے ہیں۔ قدیم جیوتشیوں نے مشاہدہ کیا تھا کہ جب بھی چاند سورج اور زمین کا ایک ہی قطار میں اجتماع یا اقتران ہوتا ہے تب چاند یا سورج کو کہیں لگتا ہے۔ مگر ہن کو ہمیشہ ایک اہم واقعہ اور "بلیات آسمانی کے نازل ہونے کا وقت" سمجھا جاتا تھا۔ لہذا ہندوستانی جیوتشیوں نے تمام سیاروں کے اقتران کو اہم ترین "آفاقی واقعہ" یعنی ایک دور کا خاتمہ اور دوسرے دور کا آغاز مان لیا۔ اس نظریے کو انھوں نے اپنی علی جیوتش میں شامل کر لیا۔ چنانچہ

قدیم ہندوستانی جیوتش میں ستاروں اور سیاروں کی پوزیشن کا حساب اسی بنیاد پر لگایا جاتا ہے۔ آج بھی بہت سے جیوتشی عیسوی سن یا بکرمی سمیت کے بدلے کلی یگ کی ابتدا سے تاریخ جوڑتے ہیں۔

لیکن اس تفصیل کی بنیاد کیا ہے؟ یہ نظریات کیا ہندوستان ہی میں نکلے یا کہیں باہر سے دوسرے ملکوں مثلاً بابل، ایران اور یونان میں بھی یہ عقیدہ رائج تھا کہ کائنات کی تخلیق۔ تخریب۔ تخلیق کا چکر مسلسل چلتا رہتا ہے اور زیادہ گھوم گھوم کر واپس آتا رہتا ہے۔ کچھ یونانی فلسفی تو یہاں تک مانتے تھے کہ ہر نئی تخلیق کے بعد پچھلی تخلیق کی کہانی حرف بہ حرف دہرائی جاتی ہے، ہر کائناتی دور میں سقراط انھیں والدین سے پیدا ہوتا ہے، اسی طرح تعلیم دیتا ہے اور اسی طرح زہر کا پیالہ پی کر مرتا ہے۔ لیکن اس کے برخلاف ہندوستان میں یہ عقیدہ ہے کہ انسان کبھی بھی جنم۔ مرن کے چکر سے چھٹکارا پاسکتا ہے یا یہ بھی ممکن ہے کہ ایک ہی یگ کے اندر اپنے اعمال کے مطابق اسے لاکھوں روپ میں جنم لینا پڑے۔ لہذا یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ زمان کی دائروی (سائیکلک) تھیوری کہاں راجد ہوئی۔ مگر یہ بات تو واضح ہے کہ مختلف گیوں کی مدت کا حساب "ساتھ والے اصول" سے لگایا گیا ہے۔ کلی یگ، دداپر، تریٹا اور کرت یگ کی میعاد بالترتیب ۴۰۔۴۰۔۴۰۔۴۰ سال ہے اور ایک مہایگ ۴۰۔۴۰۔۴۰۔۴۰ برس کا ہوتا ہے۔ چیردیل سیوارام مینن اور ڈیوڈ پنگری کا خیال یہ ساتھ کا اصول جو بابل میں ایجاد ہوا تھا ہندوستانی جیوتشیوں نے اپنایا اور وقت کی چھوٹی بڑی دونوں اکائیوں کے لیے استعمال کیا۔ ہماری جیوتش میں ساٹھ دن۔ رات (اہورا تر) کو ایک "رت" (دوسم) اور چھ رت کا ایک برس مانتے ہیں۔ اہورا تر کا ساٹھواں حصہ (یعنی ۲۴ منٹ) "گھٹی" کہلاتا ہے۔ گھٹی کا ساٹھواں حصہ "چشک" اور چشک کا ساٹھواں حصہ "بران" ہے اس طور سے ایک دن رات میں ۴۰۔۴۰۔۴۰۔۴۰ بران ہوتے۔ اندازہ یہ تھا کہ ایک رت ۱۵ منٹ آدمی دن۔ رات میں عموماً ۴۰۔۴۰۔۴۰۔۴۰ بار سانس لیتا ہے مطلب یہ ہوا ہے

میں ۵ بار پران کے اور بھی چھوٹے ٹکڑے کیے جاتے ہیں لیکن اصول وہی رہتا





یگ کی ابتدا اور انتہا پر سیاروں کا اقدان  
شکل نمبر ۳

ہے۔ لیکن گیدھویں صدی عیسوی میں محمد ابن احمد ابوریحان البیرونی نے یہ رائے قائم کی تھی کہ ان نظریات کی بنیاد ریاضیاتی نہیں ہے۔ ان کے ذریعے سے زمان کے متعلق

دقیق فلسفیانہ اصول پیش کئے گئے ہیں۔

بہر صورت ان خیالات کی بنیاد جو بھی ہو اس میں کوئی شک نہیں کہ زمان کی دائرہ بندی پوری تقریباً تمام ہندوستانی فلسفوں میں مان لی گئی ہے۔ دوسری طرف یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ مہایگ کے نظریے میں ہندوستانی محنت کشوں کی زندگی کا عکس ملتا ہے۔ خریف کی فصل کے بعد جاڑا آتا ہے۔ جب لوگ تندرست رہتے ہیں اور کھاتے پینے کی افراط ہوتی ہے۔ رفتہ رفتہ تنگی بڑھتی جاتی ہے اور آخر میں شدید گرمی پوری زمین کو جھلس دیتی ہے۔ کسانوں کو انھیں خراب حالات میں کڑی مشقت کرنی پڑتی ہے تاکہ سوکھے گھیتوں کو بونے کے لیے تیار کیا جاسکے۔ اس کے بعد زبردست مانسونی بارش جل تھل بھر دیتی ہے اور کچھ دنوں بعد فصل تیار ہونے پر یہ موسمی چکر ایک اور سال کے لیے دوہرا جاتا ہے۔ لہذا اس تمثیل سے، بقول جان نیری، یہ نتیجہ نکالنا لازمی تھا کہ جس طرح سال بھر کے مختصر وقفے میں تبدیلیاں ہوتی ہیں ان اسی طرح ستاروں کے عام اجتماع سے، جو بہت طویل وقفے کے بعد وقوع میں آتا ہے، پورے جگت میں بنیادی طبعی تبدیلیاں ہو جانی چاہئیں۔

مہایگ کے نظریات کی تصدیق کے لیے کوئی ذرائع یا آلات نہیں تھے جن کی مدد سے یہ ثابت ہو سکتا کہ کبھی مکمل نیکی، خوشحالی اور تندرستی کا زمانہ یا کرت یگ تھا اور اگر تھا تو کتنے عرصہ رہا اور اس کا زوال کس طرح ہوا۔ دوسری طرف یہ بات بھی اہمیت کی ہے کہ ”پران“ عام کھادوں کی شکل میں لکھے گئے تھے۔ اس لیے ان میں بہت سی غیر فلسفیانہ باتیں بھی شامل ہو گئیں۔ رفتہ رفتہ زمان کے متعلق مزید فلسفیانہ قیاس آرائی کو چھوڑ کر ”کائنات کے ناظم دیوتا“ ہی کو ”کال“ یا ”مہاکال“ مان لیا گیا۔ لہذا دشمن کو ”کال“ ماننے ہیں۔ دشمن سمرتی کے مطابق ”کال“ کسی کا دوست ہے نہ کسی کا دشمن جب پچھلے جنم کے اعمال کا اثر جن کے باعث جنم ہوا تھا، زائل ہو جاتا ہے۔ تو کال آدمی کو زبردستی بھیدت لے جاتا ہے۔ ”کرشن کو دشمن کا اوتار مانا جاتا ہے۔ انھوں نے گیتا میں کہا ہے کہ ”میں لوگوں (حالمیں) کا ناش کرنے والا ”مہاکال“ ہوں۔ کائناتوں کی ابتدا۔ انتہا اور وسط بھی میں ہی ہوں۔



کہیں کہیں شیو کو بھی کال یا مہا کال اور ان کی "رفیقہ" کو کالی یا مہا کالی مانتے ہیں۔ اس طرز خیال کا اثر یہ ہے کہ رفتہ رفتہ توجہ کامرکز طبعی فلسفہ سے ہٹ کر نامعلوم الوہیت کی طرف منتقل ہو گیا۔ اسی کے ساتھ ساتھ انسانی زندگی پر ستاروں کی اثر اندازی کا یقین ہونے لگا۔ وہی جیوش جو پہلے طبیعیات اور حرکیات کی بنیاد پر چل رہی تھی رفتہ رفتہ ستاروں (علم نجوم) کے تابع ہو گئی اور فطرت کے بارے میں عقلی قیاس ارایوں کے بدلے پیشین گوئی کی اہمیت بڑھنے لگی۔

## یہودیوں اور عیسائیوں کے اعتقادات

ارض و سما کہاں تری وسعت کو پاسکے  
میرا ہی دل ہے وہ کہ جہاں تو سما سکے  
خواجہ میر درد

خدا کو ایک مانتے والے تین بڑے مذاہب۔ یہودیت، عیسائیت اور اسلام۔ مغربی ایشیا کی سرزمین سے نکلے ہیں۔ یہودی مذہب ان میں سب سے پرانا ہے لیکن تمام دنیا میں نہیں پھیل سکا۔ عیسائیت اور اسلام جو بہت بعد کو آئے، یہودیت کے بہت سے بنیادی اصولوں کو ترقی دیتے رہے اور خود عالمگیر مذاہب بن گئے دنیا میں شاید ہی کوئی ایسا ملک یا ایسی نسل ہو جس میں عیسائیت یا اسلام کے مانتے والے نہ پائے جاتے ہوں۔ ان مذاہب نے بہت دنوں سے انسانی دماغوں پر قبضہ کر رکھا ہے۔

یہودیوں کی تاریخ کتنی پرانی ہے اس کا ٹھیک ٹھیک اندازہ لگانا تو بہت مشکل ہے۔ پھر بھی خیال کیا جاتا ہے کہ حضرت عیسیٰ کی پیدائش سے کوئی ڈیڑھ دو ہزار برس پہلے ان کی تاریخ شروع ہوتی ہے۔ ویسے تو خود ان کا دعوا ہے کہ جب سے اس دنیا کا وجود ہے، مجھی سے وہ خدا کی محبوب امت ہیں۔ خدا نے جو کچھ کیا وہ خاص طور پر انھیں کی بھلائی کے لیے کیا۔ قدیم ترین یہودی جہنم عبرانی بھی تھا جاتا ہے، شمالی عربستان کے خاند بدوش تھے۔ جھپٹریاں جہاننا ان کا قبرستان



تھا۔ صدیوں تک وہ دجلہ اور فرات کے بیابانوں اور کنعان میں اپنے گھلوں کو ساتھ لیے پھرتے رہے۔ رفتہ رفتہ بحیرہ روم کے ساحل کے قریب ان کی بستیوں میں گئیں اور وہ مختلف قبیلوں میں بٹ کر بنی اسرائیل کے نام سے مشہور ہو گئے۔ بنی اسرائیل کی تاریخ میں سب سے اہم زمانہ وہ تھا جب مصر کے کسی فرعون نے پہلے عمارتیں تعمیر کرنے کا بڑے پیمانے پر منصوبہ بنایا لیکن کام کرنے والوں کی کمی ہونے سے بنی اسرائیل کو غلام بنا کر مصر میں ڈال دیا گیا۔ اس ظلم سے ان کو نجات حضرت موسیٰ نے تقریباً سن تیرہ سو قبل مسیح میں دلائی۔ موسیٰ بھی بنی اسرائیل ہی میں تھے لیکن کسی مصری شہزادی نے ان کو گودے لیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے کسی مصری کو قتل کر دیا تھا اس لیے انھیں مصر سے بھاگنا پڑا۔ انھیں پناہ مدیان میں ملی جہاں وہ گھر گریستی کی زندگی گزار گئے۔ ایک دن جب وہ اپنی بھیڑ بکریاں چراتے ہوئے حورب (سینا یا طور) کی پہاڑی کے قریب پہنچے تو وہاں چوٹی پر بھڑکتی آگ دیکھ کر انھیں ”یہوہ“ کا عرفان ہوا۔ یہوہ وہی تھا جس کی موجودگی موسیٰ کے باپ دادا اپنی صحراوردیوں میں ہر جگہ محسوس کرتے تھے۔ یہ دیوتا ان قدیم عبرانیوں کے خیال میں نہ تو کوئی ”شخص“ تھا اور نہ آسمانی ستارہ یا سیارہ۔ اس کی پوجا کے لیے انھوں نے نہ کوئی مندر بنائے تھے اور نہ پرستشوں کی کوئی کوئی ٹھہری کی تھی۔ یہوہ کو وہ ایک ”ناقابل بیان عظمت یا شکتی“ سمجھتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ اسی موقع پر یہوہ نے موسیٰ کو ہدایات اور امداد دے کر مصر کی علامی سے بنی اسرائیل کو نجات دلائی۔ بعد کو یہوہ نے ان سے ایک عہد کیا جسے ”میشاق موسیٰ“ کہتے ہیں۔ اس میشاق کے مطابق بنی اسرائیل کا یہ فرض ٹھہرا کہ وہ یہوہ کو خدا کے دلدادہ مانیں اور اس کے تمام احکامات کی پوری طرح پابندی کریں۔ اس کے بدلے میں یہوہ نے بنی اسرائیل کو اپنی مخصوص امت قرار دے کر انھیں پھر سے ان کے آبائی وطن میں آباد کرنے کا وعدہ کیا۔ اسرائیلیوں کی تاریخ میں بڑے اتار چڑھاؤ آئے۔ کبھی انھیں پے در پے شکستوں کا سامنا کرنا پڑا اور کبھی سلیمان اور داؤد کی بادشاہی میں امن کا لطف بھی حاصل ہوا۔ یہوہ کے متعلق ان کا خیال بھی بدلتے حالات کے ساتھ بدلتا

گیا۔ ایک دور میں وہ یہوہ کو ”رب الافواج“ یا ”مظہروں کا خدا“ سمجھتے تھے جس کا کام تھا اسرائیلیوں کو جنگ میں مدد دینا۔ لیکن رفتہ رفتہ اسے وہ تمام عالم کا خدا ماننے لگے حالانکہ خود کو ہمیشہ یہوہ کی ”مخصوص امت“ ہی سمجھتے رہے۔

اسرائیلی ہمیشہ عالم کی تاریخ کو میثاق موسیٰ کے رنگ میں دیکھتے رہے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ یہوہ نے عالم کو خلق کیا اور انسان کو ”اشرف المخلوقات“ بنا کر اسے دوامی مسرت کی زندگی گزارنے کے لیے جنت میں جگہ دی۔ لیکن اولین انسان یعنی آدم و حوا نے نافرمانی کر کے خود کو احساس گناہ اور مصیبت میں مبتلا کر لیا۔ یہیں سے انسانی تاریخ شروع ہوتی ہے۔ یہوہ ابتدا سے ہی انسان کو اس کی کھوئی ہوئی مسرت دلانے کا خواہشمند ہے۔ اسی بنیاد پر وہ تاریخی واقعات کا رخ متعین کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہودیوں کی مقدس کتابوں میں یہوہ کو ”رب التاريخ“ بھی کہا جاتا ہے اور تخلیق عالم کو تاریخی واقعہ بتایا جاتا ہے۔ ”پیرانا عہد نامہ“ ۹۹ کتابوں پر مشتمل ہے جس کی پہلی تاریخ کتابیں ”اسفار خمسہ“ یا ”تورات“ کہلاتی ہیں۔ تورات میں تخلیق عالم کی تفصیل دی گئی ہے۔ ان تمام صحیفوں کو یہودیوں کی قومی تاریخ سے ملا دیا گیا ہے تاکہ یہ ثابت ہو سکے کہ یہوہ کی تخلیقی اور تاریخی سرگرمیاں ایک ہی عمل کے دو پہلو ہیں اور اس نے انسان سے جو وعدے کیے ہیں ان کے حقدار بنی اسرائیل ہی ہیں۔ طویل عرصے تک بنی اسرائیل اچھے دن آنے کی امید کرتے رہے لیکن جب یہودیوں کی حکومت قائم نہ ہوئی تو یہ خیال پیدا ہوا کہ اسرائیلی یہوہ کی اطاعت میں کمی کر رہے ہیں شاید اسی وجہ سے یہوہ کا وعدہ پورا نہیں ہو رہا ہے۔ رفتہ رفتہ یہ عقیدہ بنا کہ جب نافرمانی اور بدی اپنی انتہا کو پہنچ جائے گی تو ایک ”مسیح“ یا مسیحا“ کا ظہور ہوگا۔ مسیحا کے متعلق کبھی تو یہ کہا جاتا تھا کہ وہ صرف فوجی رہبر ہوگا جو یہودیوں کے دشمنوں کا صفایا کر دے گا اور کبھی یہ خیال کیا جاتا تھا کہ مافوق الانساہستی ہے جو دنیا کو برائیوں سے پاک کر کے پھر سے بنا دے گا۔ رفتہ رفتہ یہ عقیدہ بنا کہ ایک دن یہوہ خود اس عالم کو فنا کر کے ایک نئے عالم کی تخلیق کرے گا جہاں نیکو کار اسرائیلی دوامی مسرت کی زندگی گزاریں گے۔ یہ دن ”یوم آخر“ یا ”یہوہ کا دن“ ہوگا۔



اس طور پر عبرانی فلسفہ کائنات میں نظام قدرت، انسانی تاریخ اور سلسلہ زمانی کو ایک ہی مانتے ہیں۔ ان سب کی ابتدا تخلیق عالم سے ہوئی اور انتہا "یہوہ کے دن" پر ہوگی۔ بیچ کا عرصہ ہی دور زمانی ہے۔ اس عرصے میں جو کچھ بھی ہوتا ہے "یہوہ کی مشیت" سے ہوتا ہے۔ وہی "روحانی کاموہ اور تاریکی کا خالق" ہے۔ وہی "سلامتی کا بانی اور بلا کا پیدا کرنے والا" ہے۔ اس نے کچھ دھڑے بنا دیے ہیں اور عالم انھیں ڈھڑوں پر چل رہا ہے۔ لیکن ان ڈھڑوں کو سمجھنا انسانی عقل سے باہر ہے۔ یہوہ قادر مطلق ہے۔ وہ جیب چاہے نظام عالم میں دخل دے سکتا ہے۔ لیکن اس نے بنی اسرائیل سے وعدہ کیا ہے کہ "یہوہ کے دن" سے پہلے اس نظام میں کوئی تبدیلی نہیں کی جائے گی۔ یہ دن کب آئے گا اس کا علم کسی کو نہیں لیکن آئے گا ضرور۔ اس فلسفے میں مابعد الطبیعیاتی مسکوں اور منطیقات کی تشریح پر زور نہیں دیا جاتا۔ پھر بھی یہ فلسفہ مذہبی اعتقادات سے پوری طرح مطابقت رکھتا ہے اور اسی الہیاتی نقطہ نظر سے ماضی اور مستقبل دونوں کو سمجھا جاسکتا ہے۔ لیکن بقول فرانک فورت "یہ کہنا غلط ہوگا کہ یہ سب خیالات کسی مجھیر سوچ بچار کے بعد نکلے تھے" یہ حمل "قلبی واردات" کی بنیاد پر نکالا گیا ہے اور جن کا مذہب اطاعت پسند پر مبنی ہو ان کی تشفی کے لیے کافی ہے۔

تورات کے مطابق یہوہ نے زمین، آسمان، جمادات، حیوانات اور انسان کو چھ دن میں خلق کیا۔ قدیم عہد نامے کے ایک صحیفے میں اس کی تفصیل پوری دی گئی ہے کہ یہوہ نے "سمندر کو چلو سے ناپا اور آسمان کی بنیائش بالشت سے کی اور زمین کی گرد کو پیمانے میں بھرا اور پہاڑوں کو پلڑوں میں وزن کیا اور ٹیلوں کو ترازو میں تولاد، لیکن یہاں اس سوال کا جواب نہیں ملتا کہ آیا عالم پہلے سے ہی مادے کی شکل میں موجود تھا اور یہوہ نے اس کو محض ایک نئی شکل عطا کی یا اس نے عالم کو عدم سے خلق کیا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اس قسم کا سوال عبرانیوں کے دماغ میں اٹھ ہی نہیں سکتا تھا کیونکہ جیسا جان میکنزی نے کہا ہے "عدم سے تخلیق کا نظریہ جو آج کل کی دینیات میں پڑھایا جاتا ہے۔ اس کے لیے ایک ایسے فلسفہ کائنات کی ضرورت ہے جس کا علم عبرانیوں کو نہیں تھا۔ تورات میں تخلیق کے تصور کے متعلق دعوا نہیں ہے

کہ اس سے کائنات کے وجود کا بھید کھلتا ہے۔ یہ تو بقول جولیس گمان "محض ایک مشکل نکالی گئی ہے جس سے انسان کے مذہبی شعور اور خدا کا رشتہ واضح ہو کر سامنے آجائے۔"

عبرانی عقاید کا بنیادی مفروضہ یہ تھا کہ یہوہ قادر مطلق ہمیشہ سے موجود ہے۔ اسی نے عالم کو خلق کیا اور اس کی مرضی ہی سبب عالم ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہر نظریے یا عقیدے کی بنیاد کسی نہ کسی مفروضہ پر ہوتی ہے جسے ہمیشہ ثابت کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ لیکن دوسری طرف یونانیوں کا نظریہ بھی بھیل رہا تھا کہ جب تک کوئی بات عقل کی کسوٹی پر پوری نہ اترے، اسے صحیح نہیں ماننا چاہیے۔ اس سلسلہ میں یہودی علمائے یہ حل نکالا کہ عقل خود یہوہ پر ایمان کے وسیلے سے حاصل کی جاسکتی ہے۔ لہذا کچھ علماء کو "قدیم عہد نامے" کی حرف بہ حرف لفظی تفسیر کرتے تھے اور کچھ علماء اس کو تاویل کر کے فلسفے سے ملا دینا چاہتے تھے۔ مثلاً پہلی صدی قبل مسیح میں اسکندر یہ کے ایک یہودی عالم۔ فیلو۔ نے "مقدس کتابوں میں استعارے" تفسیر کی۔ اس کتاب نے یہودیوں کے عقائد پر زبردست اثر ڈالا ہے۔ اس میں کہا گیا ہے کہ "قدیم عہد نامے" میں زبان تو داستانوں کی ہے لیکن حقیقتاً اس میں فلسفیانہ نظریات گھما پھرا کر پیش کیے گئے ہیں۔ چھ دن میں تخلیق کی تاویل فیلو نے یوں کی ہے کہ "یہ سوچنا پڑ ہی بھولا بن ہوگا کہ دنیا چھ دن میں بنی یا تخلیق زماں کے اندر ہوئی۔ حقیقت تو یہ ہے کہ زماں دن۔ رات کے تواتر کے علاوہ کچھ نہیں۔ یہ تو اتر نیچے زمین اور اوپر سورج کے گردش سے پیدا ہوتا ہے۔ زماں کی ماہیت آسمان کی گردش سے ہی متعین ہوتی ہے۔ تورات کا یہ ارشاد کہ عالم چھ دن میں بنا، گنتی کے چھ دن پر زور نہیں دیتا۔ اس اشارتی زبان میں یہ بتایا گیا ہے کہ یہوہ کی صنائی کامل ہے اور عالم کی تخلیق کامل ہوئی کیونکہ چھ "کامل عدد" ہے۔ یہ دلیل یونانی ریاضی داں فیثاغورث کے فلسفے کے عین مطابق ہے۔ فیثاغورث کا نظریہ تھا کہ "ہر شے عدد ہے" اور ہر عدد کی مخصوص رمزی خصوصیات ہوتی ہیں۔ اسی بنیاد پر مختلف مسکوں کو سمجھا جاسکتا ہے۔ چھ چونکہ اپنے اجزائے ضربی کا مجموعہ ہے،  $1+2+3+4+5+6=21$  اس لیے اسے "کامل عدد" مانتے ہیں۔ قدیم عہد نامے میں بھی یہ عدد کاملیت ظاہر کرنے



ہی کے لیے استعمال ہوا ہے۔

مذہبوں تک یہودی علماء کو تخلیق کے متعلق مابعد الطبیعیاتی اور منطقی الجھنیں محسوس نہیں ہوئیں۔ لیکن بارہویں۔ تیرہویں صدی عیسوی آتے آتے یہ سوال خاص طور سے پوچھے جانے لگے "کیا زمان کا کوئی ذاتی وجود ہے؟"۔ "کیا تخلیق سے پہلے زمان کا وجود تھا یا نہیں؟"۔ "کیا کائنات ہمیشہ سے ہے؟"۔ یہودی علماء ان سوالوں کا جواب دینے میں یونانی فلسفوں سے بچ نہیں سکتے تھے۔ خصوصاً جب کہ اس زمانے کے مسلم علماء اور ان کے پیش رو ان فلسفوں کو اپنی دینیات میں ملانے کی کوشش کر رہے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ یہودی علماء اس بات پر تو متفق ہو گئے کہ عالم کا وجود یہوہ کی مشیت سے ہے لیکن بقیہ سوالوں پر کسی قسم کا متفقہ نظریہ یا عقیدہ بنانا ناممکن تھا۔ مثلاً موسیٰ ابن میمون (۱۱۳۵-۱۲۰۴ء) نے، جن کا لاطینی نام میمونڈیس ہے، ارسطو کے اس نظریہ کو مان لیا کہ زمان محض "عدد" ہے جس کی بنیاد پر "پہلے" سے "بعد" تک کی حرکت کا پتہ چلتا ہے۔ اس لیے زمان کا ذاتی وجود نہیں۔ وہ "حرکت" بھی نہیں کیونکہ حرکت خود ایک "حادثہ" ہے جو مادی چیزوں یا اجسام کے ساتھ پیش آتا ہے۔ لہذا زمان کو "حادثے کا حادثہ" سمجھنا چاہیے۔ یہ دو اجزاء یعنی ماضی اور مستقبل پر منحصر ہے ماضی تو چلا گیا اور مستقبل کا ابھی وجود نہیں۔ حال ہی دونوں کے درمیان ہے۔ اس معنی میں زمان کو "نیم حقیقی" کہہ سکتے ہیں۔ ارسطو کا عقیدہ تھا کہ زمان کی ماہیت سے ہی کائنات کے ازلی۔ ابدی ہونے کا ثبوت مل سکتا ہے۔ ابن میمون کے خیال میں یہ مفروضہ غلط ہے۔ زمان کا وجود تو کائنات کی تخلیق کے موقع پر ہوا۔ اس کے پہلے "یہوہ کی لازمان ابدیت" ہی تھی کیونکہ یہوہ ہی مطلق غیر مادی ہے اور حرکت سے آزاد ہے۔ ابن میمون نے یہ بھی کہا کہ اگر "یہ مان بھی لیں کہ عالم ہمیشہ سے موجود ہے تب بھی یہوہ کی ابدیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اہمیت صرف "مشیت" کی ہے۔ تخلیق خواہ ندم سے ہی ہوئی ہو لیکن اس کا انحصار "یہوہ کی مشیت" ہی پر ہے۔

ابن میمون کے برخلاف صدی کر سکس (۱۲۴۰-۱۳۰۰ء) کا خیال ہے کہ زمان حرکت کا حادثہ نہیں ہے۔ یہ حقیقت میں "ایک باشعور دماغ" کے دھارے

کا دوران یا تسلسل ہے۔ دونوں کے درمیان وقفہ میں کتنی حرکت ہوتی ہے اسی سے زمان کی مقدار یا ناپ کا پتہ چلتا ہے۔ لہذا زمان کا انحصار حرکت پر نہیں۔ اس کا وجود "دوران" کی حیثیت سے ہے۔ اس کے علاوہ وہ دماغ کی سرگرمی کا دوران بھی ہے اس لیے اس کا وجود ذہن کے باہر نہیں ہے۔ اس سے کر سکس نے یہ نتیجہ نکالا کہ زمان کا وجود "نیم حقیقی" بھی نہیں۔ زمان کا تعلق دوران سے ہے اور دوران کا تعلق دماغ سے ہے، جسم یا مادے سے نہیں۔ لہذا زمان کو یہوہ جیسی ہستی سے ہی، جو مطلق غیر مادی ہے، وابستہ کر سکتے ہیں۔ اس معنی میں زمان ہمیشہ سے ہے۔ تخلیق سے پہلے وہ "یہوہ کی لامتناہی شعوریت کے اندر" موجود تھا۔ اسی نظریہ کو ایک دوسرے یہودی عالم نے اگے بڑھایا اور کہا کہ "حقیقی زمان" زمان عالم کی تخلیق سے پہلے نہیں تھا۔ جب چاند، سورج اور دوسرے سیارے بن چکے تو حرکت بھی شروع ہوئی اور دوران یا وقفہ کی ناپ کا امکان ہوا۔ تبھی سے "حقیقی زمان" کا وجود سمجھنا چاہیے۔

یہودی عقائد میں اسی قسم کے نظریات "مکان" کے متعلق بھی ملتے ہیں۔ ابتدا میں عبرانی لفظ "مقوم" (عربی میں مقام)، "مقام قدوس" یا "سکینہ" کے لیے استعمال ہوتا تھا جس کے معنی ہیں "پاک یا متبرک جگہ"۔ لیکن رفتہ رفتہ "مقوم" کو یہوہ کا لقب سمجھا جانے لگا۔ قدیم عہد نامے میں کہا گیا ہے کہ "یہوہ ابدالا باد سے ہمارا مسکن رہا ہے" اس سے نتیجہ یہ نکالا گیا کہ عالم یہوہ کا مسکن نہیں۔ میکس جمر کا خیال ہے کہ یہ غرض استغاثہ نہیں بلکہ "جیسے عربی کی دنیائی فکر کا بھل ہے"۔ اس نظریے کی بنیاد یہ ہے کہ یہوہ ہر جگہ موجود یا "حاضر مطلق" ہے۔ مثلاً قدیم عہد نامے کے مطابق "وہی خدا آسمان کے اوپر ہے، وہی زمین کے نیچے ہے، اس کے علاوہ کوئی نہیں"۔ اس تصور سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا تھا کہ خدا ہر شے کے اندر جلوہ گر ہے لیکن یہودی علماء نے یہ رائے قائم کی کہ یہوہ خود "مقوم" یا مکان ہے۔ پہلی صدی قبل مسیح میں فیلونے اس کی مزید تشریحوں کی کہ مجذورات مقام کے اندر ہوتے ہیں اور چونکہ یہوہ تمام چیزوں کو احاطہ کیے ہوئے ہے اور کوئی شے اس کو اپنے اندر نہیں لے سکتی، لہذا یہوہ خود اپنا ہی مقام ہو گا۔







میں بھی تکلف نہیں ہوا۔

عیسائی مذہب کی جڑیں یہودی دھرم سے ملتی ہیں۔ یسوع یا عیسیٰ ابن مریم خود یہودی گھر میں پیدا ہوئے تھے۔ انھوں نے کہا کہ میں موسیٰ کی شریعت کو منسوخ یا برباد کرنے نہیں آیا ہوں۔ بنی اسرائیل کی بھٹکی ہوئی بھیڑوں کو صحیح راہ پر لے آنا۔ میرا اولین مقصد ہے۔ ناصربہ کے عبادت خانے میں دو غلط کرتے ہوئے وہ انبیاء سابقین کی بشارتیں یاد دلاتے رہے۔ ان کا پیغام بہت سیدھا تھا۔ "خدا ہی زمین آسمان کا مالک ہے۔ اس کی بادشاہی جلد آنے والی ہے اور میں اسی کی تکمیل کے لیے آیا ہوں۔" یہ وہ زمانہ تھا جب کہ مغربی ایشیا کی قومیں رومی سلطنت کے جبر و تشدد سے نالاں تھیں۔ اس پیغام سے نچلے طبقے کے عوام کو اپنے دن چلنے کی آس بندھی۔ لہذا عام خیال پیدا ہوا کہ یسوع ہی مسیحا ہیں جن کے آنے کی بشارت یہودی انبیاء نے دی تھی۔ لیکن رومی حاکموں اور دو تہذیبیہودیوں نے انھیں باغی انقلابی قرار دیا۔ اور بقول جے۔ ڈی۔ برنال، "یسوع کا" وہی حشر ہوا جو انقلابیوں کا ہوتا ہے۔" جب خدا کی بادشاہی قائم نہ ہوئی اور یسوع کو صلیب پر چڑھا دیا گیا تو ان کے پیروں کو بڑی مایوسی ہوئی لیکن ان لوگوں نے اپنے دل کو یہ سمجھا یا کہ یہ ظلم کا نظام جلد ہی ختم ہوگا صرف تھوڑے عرصے کے لیے یسوع کی واپسی تک رک گیا ہے۔ اس زمانے کے عیسائی اور خود یسوع کسی دوسری دنیا کی بات نہیں سوچتے تھے۔ وہ اسی دنیا میں یسوع کی دوبارہ آمد اور نظام کی درستگی سے منتظر تھے۔ لیکن رفتہ رفتہ جب کھاتے پیتے لوگ بھی عیسائی مذہب قبول کرنے لگے تو عقائد میں نو فلاطونی نظریات بھی داخل ہوتے گئے۔ نو فلاطونیت کے مطابق مذہب "دوسری دنیا کی چیز" ہے۔ لہذا عیسائیوں کا عقیدہ بنا کہ یسوع کی دوبارہ آمد پر یہ دنیا مٹا دی جائے گی۔ آخری انصاف ہوگا اور ایک ایسا نظام قائم ہوگا جس کا وعدہ نورات اور زور و غبر میں کیا گیا ہے۔ یہیں سے "عاقبت کی زندگی" کا تصور عیسائیت میں داخل ہوا۔

اس طور پر عیسائیت نے کوئی نیا فلسفہ رائج نہیں کیا۔ کچھ عرصے تک یہودی مذہب سے ناتہ توڑنے اور عیسائیت کو نیا دھرم ثابت کرنے کی کوشش بھی ہوتی رہی لیکن آخر میں "پرانے عہد نامے" کے سارے ۲۹ حصے اپنا لیے گئے اور "نیا عہد نامہ" جس میں ۲۴ کتابیں شامل ہیں، جوڑ دیا گیا۔ یہودی تو صرف "پرانے عہد نامہ" کو آسمانی کتاب مانتے ہیں لیکن عیسائیوں کی "بائبل" یا "کتاب مقدس" میں "پرانے عہد نامہ" اور "نیا عہد نامہ" دونوں شامل ہیں۔ نئے عہد نامے کا یہ دعوا ہے کہ خدا کو بنی نوع انسان سے پیار تھا۔ اس لیے اس نے اپنے "یسوع" کے روپ میں اوتار بھیجا۔ مرکز جو پھر زندہ ہوا۔ اس طرح اس نے "خدا اور انسان کو الگ کرنے والی دیوار توڑ کر انسان کو نجات دلادی۔ آدم کی اولین نافرمانی کے باعث انسان کی جادوانی زندگی سزا کے طور پر چھین لی گئی تھی۔ یسوع نے انسان کو خدا سے ملا دیا تو انعام کے طور پر جادو انیت پھر سے واپس مل گئی۔ اس معنی میں، بقول مارسلو گراویری "یسوع کو آدم ثانی گنا چاہیے" آدم نے گناہ اور موت کے چکر میں پھنسا یا اور یسوع نے نجات دلائی۔ عیسائیت کے ابتدائی دور میں یسوع کا پیغام امید ہی دینیاتی ضرورتوں کے لیے کافی سمجھا جاتا تھا۔ دوسرے تمام مسئلوں کو بھی مذہبی بنیاد پر حل کرتے تھے۔ اس کے لیے یہودیوں کی قدیم روایات کافی تھیں۔ فرق صرف یہ کہ "یہوہ" یا خدا کے ساتھ یسوع کو بھی شریک کر لیا گیا تھا۔ فلسفہ کائنات میں اس کے علاوہ کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ مثلاً "نئے عہد نامے" میں کہا گیا ہے "ہمارے نزدیک تو ایک ہی خدا ہے۔ یعنی باپ جس کی طرف سے سب چیزیں ہیں اور ہم اسی کے لیے ہیں۔ اور ایک ہی خداوند ہے یسوع مسیح جس کے وسیلے سے سب چیزیں موجود ہیں اور ہم بھی اسی کے وسیلے سے ہیں" اس کے علاوہ رفتہ رفتہ کچھ یونانی فلسفے بھی جن میں "دوسری دنیا" کو اہمیت دی جاتی تھی، اپنا لیے گئے۔ لیکن کسی قسم کے تجربے یا مشاہداتی سائنس کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ مکان کے متعلق عیسائیوں کا نظریہ صدیوں تک وہی رہا جو قدیم عبرانیوں نے مرتب کیا تھا۔ یہودی خدا کو "مقوم" مانتے تھے تو "نئے عہد نامے" میں کہا گیا ہے کہ "اسی میں



ہم جیتے اور چلتے پھرتے اور موجود ہیں "یوں تو دینیاتی بنیادوں پر اسطو اور  
اظلاطون کی تنقیدیں اور تاویلیں ہوتی رہیں لیکن کوئی نیا مابعد الطبعیاتی نظریہ  
مکان کے متعلق مرتب نہیں ہوا۔

ان عقائد کی جڑیں کتنی گہری تھیں اس کا اندازہ نکولس کوزانس کی تصنیفات  
سے لگ سکتا ہے۔ نکولس (۱۲۰۱-۱۲۶۴) کا شمار پندرہویں صدی عیسوی کے  
بہت بڑے ریاضیدانوں میں ہوتا ہے۔ تقریباً بیس برس وہ پادری رہے اور سن  
۱۲۴۴ میں انھیں عیسائی مذہب کے مختلف فرقوں کے درمیان دینیاتی اتحاد قائم  
کرنے کا کام سپرد ہوا تھا۔ انھوں نے یہ اعتراف کر لیا کہ قدرت کے مظاہر کو ریاضیات  
کی بنیاد پر سمجھائی نہیں جاسکتا۔ اپنی تصنیف "عامانہ جاہلیت" میں انھوں نے کہا کہ  
"عالم کا کوئی محیط (گھیرا) نہیں ہے۔ اگر اس کا کوئی مرکز اور محیط ہوتا تو اسی طرح اس کی ابتدا  
اور انتہا بھی ہوتی۔ لہذا عالم کسی اور کی نسبت محدود ہوتا۔ تب عالم کے پورے کوئی دوسرے  
شے بھی ہوتی۔ مکان ہوتا۔ لیکن یہ سب ہے نہیں چونکہ عالم کو ایک مادی مرکز اور محیط کے  
اندر محدود کر دینا ممکن نہیں ہے لہذا ہمارے ذہن بھی عالم کو پوری طرح نہیں سمجھ  
سکتے۔ اس کے تو معنی ہوں گے خدا کو سمجھنا جو عالم کا مرکز اور محیط ہے۔" نکولس  
کوزانس کا یہ فارمولہ محض استعارہ نہیں ہے۔ اس کی تشریح میں وہ کہتے ہیں کہ مرکز  
تو وہ نقطہ ہے جو محیط کے ہر نقطے سے برابر دوری پر رہتا ہے۔ مگر کوئی بھی محیط  
چاہے وہ زمین ہو یا آسمانی طبق، پوری طرح گردی (گول) نہیں۔ لہذا کسی محیط کا مرکز  
ہو ہی نہیں سکتا۔ اس کے علاوہ اگر کوئی آدمی آسمان میں کسی مقام پر کھڑا ہو جائے  
تو اسے محسوس ہوگا کہ عالم کا مرکز وہ خود ہے۔ لیکن حقیقت میں صرف خدا کی ذات ایسی  
ہے جو ہر شے سے برابر دوری پر ہے۔ وہی "لامحدود برابری" ہے۔ اس سے بھی  
نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا کے تعالیٰ ہی عالم کا مرکز ہے۔ زمین، آسمانی طبقات اور ہر شے  
کا مرکز وہی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ وہ ہر شے کا لامحدود محیط بھی ہے۔ "نکولس  
کوزانس کی یہ دلیل ریاضیات کی کسوٹی پر پوری نہیں اترتی حالانکہ اس میں جیسا متی  
اصلاحات کا استعمال پوری طرح ہوا ہے۔ یہاں اس مفروضہ کا کوئی ثبوت نہیں  
ملا کہ "خدا کی ذات ہر شے سے برابر دوری پر ہے۔" اس کے علاوہ مرکز اور محیط

کو ایک مانی لینا، بقول میکس جیمز "خالص طبعیاتی نقطہ نظر سے سراسر مہمل ہے۔ پھر بھی  
یہ نظریہ سائنسی خیالات اور عیسائی عقائد کی تاریخ میں بہت اہمیت رکھتا ہے کیونکہ  
یہ اس دور کے خیالات کا نمونہ ہے جب تمام طبعیاتی مسائل کو بھی فلسفہ کی آمیزش کر کے  
دینیاتی بنیادوں پر حل کیا جاتا ہے۔

سترہویں صدی آئے آئے یورپ میں سائنس کی اہمیت بڑھنے لگی۔ مذہبی عقائد  
کے سلسلے میں بھی اب پرانی وضع کی دینیاتی دلیلوں سے کام نہیں چلتا تھا۔ برطانیہ میں  
اسی وجہ سے سائنس کے مطالعہ پر زور دیا جاتا تھا تاکہ "خدا کی صناعت کو بہتر طریقے پر  
سمجھا جاسکے اور خدا کے وجود کا ثبوت سائنسی بنیاد پر دیا جائے۔" طبعیات رکھونک  
شاستریا فرانس) کو "نچرل فلاسفی" (قدرتی فلسفہ) کی حیثیت سے دینی حلقوں میں بڑی  
اہمیت دی جاتی تھی۔ مثلاً گیمبرج یونیورسٹی کے ہنری مور (۱۶۱۴-۱۶۸۷) نے  
زماں و مکاں کا مطالعہ کرتے ہوئے یہ نظریہ پیش کیا کہ مکاں کوئی ذہنی شے نہیں۔  
وہ مطلق ہے اور اس کا وجود حقیقی ہے لیکن وہ مادی بھی نہیں۔ اس کی نہ ابتدا ہے نہ  
انتہا۔ وہ لامحدود اور انتہ ہے۔ مگر یہی صفات خدا کی بھی ہیں۔ خدا اور "مکان"  
دونوں میں "لازمی وجود" کی صفت ہے۔ مور نے اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ دونوں ایک  
ہی ہیں۔ حالانکہ بقول الکساندر کوآٹر سے یہ نتیجہ بھی نکالا جاسکتا تھا کہ مادی عالم خود  
لامحدود اور ازلی۔ ابدی ہے۔ تب خدا کی تخلیق سرگرمی کی ضرورت ہی نہ محسوس ہوتی  
اور انجام کار وجود خدا ماننے کی بھی کوئی ضرورت نہ ہوتی۔

مور کے نظریات نے برطانیہ کے مفکرین پر گہری چھاپ ڈالی۔ عام طور پر خیال  
کیا جاتا ہے کہ نیوٹن کے سائنسی نظریات کی تہ میں بھی یہی عقیدے ہیں۔ نیوٹن کے  
ایک دوست اور رفیق کار جو زف ریفسن (۱۶۴۸-۱۷۱۶) نے اپنی ریاضیاتی تصنیف  
"عمومی مساوات کا تجزیہ اور الجبرائی مساوات کا حل" کے ضمیمہ میں "حقیقی مکان یا  
لامحدود ازلی۔ ابدی ہستی" کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے مور کے نظریات ریاضیاتی  
بنیادوں پر صحیح ثابت کرنے کی کوشش کی۔ انھوں نے یہ دلیل پیش کی کہ اگر عالم مادے  
سے ٹھنسا ٹھنسا بھرا ہوتا تو سیدھی لکیر میں کسی قسم کی حرکت قطعی ممکن نہ ہوتی اور دائرے  
میں بھی بے انتہا مشکل ہوتی۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ہر طرح کی حرکت ہوتی ہے جس سے



انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اس سے لازمی طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ ”خلا“ یا ”خالی مکان“ کا وجود ہے۔ اسی وسعت کے اندر اسی وسعت کی وجہ سے حرکت ہوتی ہے۔ یہ وسعت خود غیر حجم، غیر متحرک، غیر مادی، لامحدود اور مطلق ہے۔ مادہ کی خصوصیت تو یہ ہے کہ وہ جگہ گھومتا ہے اور حرکت کر سکتا ہے۔ یا کرتا ہے۔ اس طور پر مادہ محدود بھی ہے اور ناقص بھی کیونکہ اس کی شکل اور جائے وقوع میں تبدیلی آسکتی ہے۔ اس کے علاوہ، ہر مادی شے کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں۔ ان ٹکڑوں کے درمیان کچھ نہ کچھ فاصلہ ضرور رہے گا چاہے کتنا کم کیوں نہ ہو۔ لہذا مادے کو ”توسیع شدہ شے“ کہہ سکتے ہیں۔ اگر مکان نہ ہو تو نہ توسیع ہوگی اور نہ چیزیں مختلف شکلوں اختیار کر سکیں گی۔ اگر تمام اشیاء کو اس طرح دبا دیا جائے کہ ان کے درمیان کوئی فاصلہ باقی نہ رہے تو عرصہ عالم اور تنگ ہو جائے گا۔ لیکن مکان وہ عظیم وسعت ہے کہ محدود اجسام کا بڑے سے بڑا نظام بھی اس کے اندر ”نہیں“ کے برابر ہے۔ اس کی وسعت اور باہمیت ذہن انسانی میں نہیں آسکتی۔ اس کے اندر ”یہاں“، ”وہاں“، ”درمیان“ وغیرہ پوری طرح کم ہو جاتے ہیں۔ یہ لامتناہی وجود اپنی نوعیت میں منفرد، واحد اور کامل مطلق ہے۔ مکان کی خصوصیات کے اس تجزیے سے ریفرنس نے یہ نتیجہ نکالا کہ ہر وہ شے جو مطلق، لامتناہی، لامحدود اور ہمیشہ سے موجود ہو لازمی طور پر ”سبب اول“ کے وجود کی نمود ہوگی۔ ہنری مور نے تو خدا اور مکان کی مشترک صفات کی فہرست پیش کر کے ہی دونوں کو ایک ثابت کرنے کی کوشش کی تھی لیکن بقول الکساندر کو ائرے ”ریفرنس نے ایک طرف تو لامحدودیت کو کمالیت قرار دیا اور دوسری طرف وسعت کو کامل ثابت کیا جس کی وجہ سے منطقی اور مابعد الطبیعیاتی طور پر یہ نتیجہ نکالنا ناگزیر ہو گیا کہ مکان خدا کی صفت ہے۔“

.....  
 زماں کے متعلق بھی عیسائی مذہب کے عقائد دنیاوی ہیں۔ ابتدائی صدیوں میں تو اس موضوع کے فلسفیانہ یا سائنسی پہلوؤں سے دلچسپی نہیں تھی۔ پھر بھی یہ سوال پوچھا جاتا تھا کہ آیا وقت کے باعث پیدا ہونے والے واقعات کا تانا کسی کسی خاص سمت میں لے جاتا ہے یا یہ حادثات کی محض اندھی کڑی ہے۔ قدیم عہد نامے

کی بنیاد پر یہودیوں کا عقیدہ تھا کہ خدا کو اپنے بندوں، خصوصاً بنی اسرائیل، سے پیار ہے۔ وہ چاہتا کہ انھیں نجات دلائے۔ اس کی تمام کار سازی اسی منصوبے کا جزو ہوتی ہے۔ یہ خدائی نظام زماں کے وسیلے سے رونما ہوتا ہے۔ مختلف نبی بھی اسی سلسلہ میں مسیحا کی آمد، بنی اسرائیل کی نجات اور یوم آخر کی بشارت موقدہ موعود پر دیتے رہے نئے عہد نامے کا دعویٰ ہے کہ ”جب وقت وہ آیا تو خدا نے اپنے بیٹے کو بھیج دیا۔“ یہودیوں نے تو عیسیٰ کو نہ مسیح مانا اور خدا کا بیٹا۔ لیکن عیسائیوں کا عقیدہ بنا کہ صلیب پر عیسے کا چڑھنا، مگر کچھ زندہ ہونا اور آسمان پر اٹھایا جانا۔ انبیاء ماسلف کی بشارت کی تکمیل ہے۔ آدم کی نافرمانی کے باعث انسان گناہ اور موت میں مبتلا ہو گیا تھا۔ عیسیٰ نے موت پر فوج پاکر انسان کی نجات اور ابدی زندگی کا راستہ کھول دیا۔ جس سے آفاقی تاریخ کا ایک نیا دور شروع ہوا۔

نئے عہد نامے میں زماں کے متعلق کوئی دقیق تھیوری نہیں پیش کی گئی ہے۔ صرف اس پر زور دیا گیا ہے کہ خدا اپنی رحمت کو زماں کے وسیلے سے آشکار کرتا ہے اور اس کام میں عیسیٰ اس کے شریک ہیں۔ انسان کی نجات ایک مسلسل زمانی عمل سے وابستہ ہے جو ماضی، حال اور مستقبل کو ایک سیدھی لکیر میں پر دے ہوئے ہے۔ اس لکیر کا رخ کہیں نہیں بدلتا اور سلسلہ برابر جاری رہتا ہے۔ یہودیوں کے مطابق یہ لکیر تین حصوں میں بٹی ہوئی تھی (۱) تخلیق سے پہلے (۲) تخلیق اور یوم آخر کے بیچ (۳) یوم آخر کے بعد۔ قدیم عہد نامے میں تخلیق کے پہلے اور یوم آخر کے بعد والے دور کی۔ صاف تصویر نہیں ملتی اور ”یوم آخر“ بھی مستقبل بعید میں معلوم ہوتا ہے۔ لیکن نئے عہد نامے میں زماں اور ازل۔ ابد کو ایک مان کر اسے عیسے کی ذات سے وابستہ کر دیا گیا ہے۔ مثلاً ”کہا گیا ہے کہ“ عیسیٰ کا وجود تو بنائے عالم سے پیشتر ہی تھا لیکن ظہور تخلیق عالم اور یوم آخر کے بیچ والے دور میں ہوا۔ ”یوم آخر کے بعد والے دور میں بھی وہ ”ابد الابد“ میں۔ عیسیٰ ہی ”ابتداء انتہا“، ”اول و آخر“ اور ”دی کل، دی آج، دی ابد الابد“ ہیں اس طور پر تخلیق کے پہلے والے دور کی اہمیت بھی سمجھ میں آتی ہیں حالانکہ تب تک ازم کا وجود بھی نہیں ہوا تھا۔ یوم آخر کا نقشہ بھی علی طور پر سامنے آ جاتا ہے۔ اب کسی دور دراز مستقبل ”میں کسی“ نامعلوم مسیح کا انتظار نہیں ہے۔ مسیح کا ظہور تو ہو



چکا۔ عیسیٰ ابن مریم کے دوپ میں مسیح نے انسانوں کے درمیان کچھ دن گزارے اور صلیب پر چڑھائے جانے کے بعد آج بھی زندہ ہیں۔ ان کی دوسری جلدی ہوگی۔ تب ایک ہزار برس تک تمام دنیا پر ان کا راج ہوگا۔ اس کے بعد یا جوج ماجوج کا کی جنگ ہوگی جو لڑتے لڑتے آسمانی آگ میں جھسک ہو جائیں گے۔ پھر شیطان ہمیشہ ہمیشہ کے لیے آگ اور گندھک کی بھیل میں جھونک دیا جائے گا۔ تب "عام حشر" ہوگا جب سبھی مردے زندہ کیے جائیں گے اور "آخری انصاف" کے بعد نیکوں کو عیسیٰ کی رفابت میں" نئے یروشلیم کے اندر ابدی مسرت کی زندگی عطا ہوگی" تمام بدکار ہمیشہ ہمیشہ کے لیے آگ اور گندھک کی بھیل میں ڈال دیے جائیں گے۔ اس طرح موت کا بھی خاتمہ ہوگا اور خدا کا نجاتی عمل عیسیٰ کے دھیلے سے پایہ تکمیل کو پہنچ جائے گا۔

ان عقائد کی بنیاد پر زمانی سلسلہ کو "نجاتی لکیر" یا "عیسیٰ کی لکیر" بھی کہا جاتا ہے اس لکیر کا نقطہ یا "قیروس" خدا کی کار سازی ظاہر کرتا ہے اور عیسیٰ کی زندگی کی بنیاد پر سمجھا جاسکتا ہے۔ ہر قیروس یا گھڑی آفاقی تاریخ کا اہم لمحہ ہوتی ہے اور کوئی بھی گھڑی دوبارہ نہیں آتی۔ اس اثوث مجموعہ میں ہر واقعہ کے کچھ نہ کچھ معنی ہوتے ہیں اور اسی کدو سے کچھ واقعات کا آنے والے واقعات سے میل پیدا ہوتا ہے۔ لیکن ان گھڑیوں کا علم کسی کو نہیں ہو سکتا کیونکہ خدا خود یہ گھڑیاں متعین کرنا ہے جس طرح اس نے موسم متعین کیے ہیں۔ اسی لیے نئے عہد نامے میں "جائے رہنے" کی تاکید کی گئی ہے کیونکہ "گھڑی" اس طرح آئے گی "جس طرح رات کو چور آتا ہے۔ کچھ قدیم مذاہب اور یونانی فلسفوں میں یہ عقیدہ تھا کہ زمانہ دائرے کی شکل میں چلتا رہتا ہے اور ایک چکر پورا ہونے پر پھر وہی نقطہ آجاتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ماضی سے حال، حال سے مستقبل اور مستقبل سے دوبارہ ماضی کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہتا ہے۔ لیکن عیسائی عقیدہ یہ ہے کہ جو کچھ بھی ہوتا ہے ایک ہی بار ہوتا ہے اور آفاقی تاریخ دہرائی نہیں جاتی۔ یہ عقیدہ منطق کی کسوٹی پر چاہے پورا نہ اترے لیکن دنیائی طور پر اس میں کسی طرح کا جھول نہیں ہے۔ بقول اسکرکمن: "اگر ہم زمان کے متعلق قدیم عیسائیوں کے عقیدے کو سمجھنا چاہتے ہیں تو زمان اور ابدیت کے متعلق تمام فلسفیانہ نظریات سے خود کو پوری طرح آزاد کر لینا چاہیے" اس سطری تھیوری

سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان ایک معنی میں فانی اور دوسرے معنی میں جاودانی ہے۔ فانی تو یوں کہ دنیا میں زندگی کی ایک محدود زمانی مدت مقرر ہے جو پیدائش سے شروع ہو کر موت پر ختم ہو جاتی ہے لیکن "عام حشر" کے بعد انسان کو اعمال کے مطابق مسرت یا عذاب کی ابدی زندگی ملتی ہے۔ نجات حاصل کرنے کا موقع صرف ایک بار ملتا ہے۔ اگر یہ موقع کھو دیا تو عذاب ابدی ہی ہوتا ہے۔

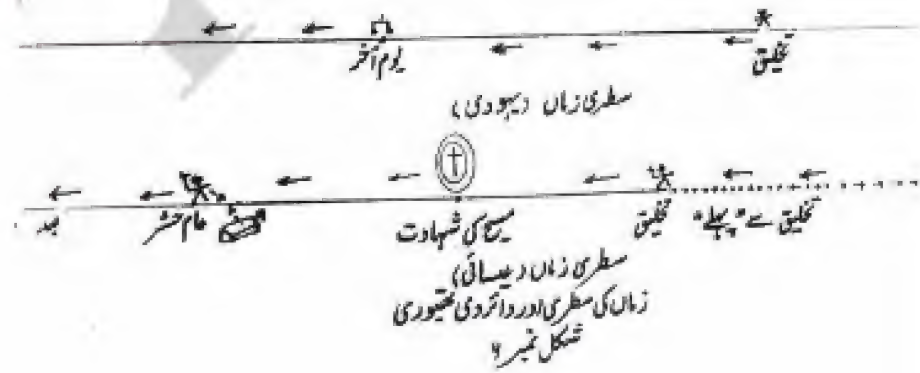
زمان کے سلسلہ میں ایک اہم سوال یہ اٹھتا ہے کہ آیا عالم کی تخلیق ہوئی یا نہیں اور اگر ہوئی تو کب اور کتنے عرصہ میں۔ اس معاملہ میں عیسائی دھرم نے یہودیوں کا تخلیقی نظریہ لے لیا جن کا عقیدہ تھا کہ عالم کی تخلیق خدا نے کی اور اس کام میں کل چھ دن لگے۔ جیسا کہ برطانوی ریاضدان ارنسٹ یارنس نے، جو برمنگھم کے پادری بھی تھے کہا ہے "ابتدائی دور میں عیسائی مذہب کی جڑیں سیدھے سادے غریب لوگوں میں قائم ہوئیں جو دانشور نہیں تھے۔ انھیں یہ ماننے میں کوئی تکلف نہیں ہوا کہ "پرانا عہد نامہ" مستند تاریخ ہے جس میں پہلے دن سے ہی عالم کی تاریخ دی گئی ہے۔ لیکن یہ مذہب جس علاقہ میں پھیل رہا ہے وہاں عقلیات کا اثر پہلے سے ہی موجود تھا۔ اس کے علاوہ خود عیسائی مختلف فرقوں میں بٹنے لگے۔ لیے عرصہ تک عیسائی علماء میں اس مسئلہ پر بحثیں چلتی رہیں اور اب سے کوئی سو برس پہلے تقریباً ایک سو چالیس نظریے اس سلسلہ میں تھے حالانکہ سبھی اس بات پر متفق تھے کہ عالم کی تخلیق ہوئی اور کسی مخصوص وقت پر ہوئی۔ تیرھویں صدی کے عیسائی پیشوا سنت ٹاماس اکوا انس (۱۲۲۶-۱۲۷۴) نے اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کی اور یہ نتیجہ نکالا کہ عقلی دلائل کی بنیاد پر یہ ثابت نہیں کیا جاسکتا کہ عالم ہمیشہ سے موجود نہیں ہے۔ لیکن جو لوگ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ مادہ کی تخلیق کبھی "زمان میں" ہوئی، ان پر افسوس ہے۔ حقیقت میں تو تخلیق ایک معجزہ ہے جسے طبیعی عقلیت کی بنیاد پر نہیں سمجھا جاسکتا۔ یہ عقیدہ کہ کائنات کی تخلیق زمان میں ہوئی حقیقتاً ایمان کا جزو ہے۔ تخلیق کائنات کی تفصیل تشریح کرتے ہوئے انھوں نے بتایا کہ خدا نے تین دن تو چھانٹ کر زمین میں لگائے اور تین دن سنوارنے میں۔ پہلے دن اس نے اندھیرے کو اجالے سے الگ کیا دوسرے دن اوپر کے آسمانی پانی کو نیچے کے پانی سے جدا کیا۔ تیسرے دن خشکی کو تری سے



الگ کرنے کے بعد نامیاتی کو غیر نامیاتی سے جدا کیا اس طرح سے نباتات کی نمود ہوئی۔ چوتھے دن آرائش کا کام شروع ہوا۔ سب سے پہلے چاند سورج اور ستارے لگائے گئے۔ پانچویں دن پھلیوں اور چڑیوں کے وجود سے کائنات میں جان پیدا ہوئی۔ چھٹی دن ہر طرح کے جانور پیدا کرنے کے بعد، خدا نے "اشرف المخلوقات" انسان کو اپنی شبیہ بنا کر تخلیق کا کام پورا کر لیا۔



دائرہ زماں



"دن" سے مراد کیا ہے؟ اس پر بھی بڑی بحثیں ہوتی رہیں۔ ایک تاویل تو یہ کی گئی کہ دن کا مطلب چوبیس گھنٹے نہیں بلکہ ایک ہزار قسمی سال ہے۔ خود زبور میں کہا گیا ہے

کہ "تیری نظر میں ایک ہزار برس ایسے ہیں جیسے کل دن جو گزر گیا اور رات کا ایک پہر" یہی بات "نئے عہد نامے" میں بھی دہرائی گئی کہ "خداوند کے نزدیک ایک دن ہزار برس کے برابر ہے"۔ اسی تاویل کی بنیاد پر کائنات کی عمر کا حساب بھی لگایا گیا اور اندازہ ہوا کہ چھ سات ہزار برس سے زیادہ پرانی نہیں ہے۔ لیکن جب انیسویں صدی میں چارلس لیل کی کتاب "پرنسپلز آف جیالوجی" بھیجی جس میں ارضیات کی حقیقت کی بنیاد پر یہ نظریہ پیش کیا گیا کہ دنیا کم از کم پانچ ارب سال سے ہے اور خود انسان کو موجودہ شکل اختیار کیے ہوئے کئی لاکھ برس گزر چکے ہیں تو عیسائی علما نے اس کی تاویل یوں کی کہ "دن" صرف ایک ہزار برس کا نہیں ہوتا بلکہ اس سے مراد ہے "ارضیاتی دور" (جھوکر بھیکہ کال یا جیالوجیکل پیریڈ) جس کی مدت کئی کئی کروڑ برس ہوتی ہے۔ تخلیق کسی مخصوص لمحے میں نہیں ہوئی۔ یہ تو خدا کا عمل ہے جس کا سلسلہ سمجھی نہیں ٹوٹتا۔ عالم کا موجود ہونا ہی اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ عمل آج بھی جاری ہے لیکن ایک نیا دن خدا خود اس کا خاتمہ کر دے گا۔ ۱۸۷۷ء میں کناڈا کے ایک عالم جے۔ ڈبلیو ڈاسن نے ارضیاتی تھیوری اور عیسائی عقائد کا موازنہ کر کے یہ دکھلایا کہ دونوں میں الفاظ اور اصطلاحات کا فرق ضرور ہے لیکن بات ایک ہی کہی گئی ہے۔

زماں کی اس سطر تھیوری کی بنیاد پر یہ سوال لازمی طور پر اٹھتا تھا کہ "زماں کا خاتمہ کب ہوگا؟" حضرت عیسیٰؑ کے اصحاب (حواری) تو یہ سمجھتے تھے کہ "یوم آخر" ان کی اپنی ہی زندگی میں آجائے گا۔ تیسری صدی عیسوی کے شروع میں جو یسافریکا توں نے حساب لگایا کہ آدم کی پیدائش سن ۵۴۹۰ قبل مسیح میں ہوئی۔ اس طرح عیسیٰ کی آمد پر تخلیق کے ساڑھے پانچ دن گزر چکے تھے۔ چھٹوان دن سن ۵۰۰ عیسوی میں پورا ہوگا۔ بھی عیسیٰ کی واپسی اور ایک ہزار برس کی حکومت کے بعد دنیا ختم ہو جائے گی۔ اسی طرح کی دوسری تاویلیں بھی گزرتی گئیں پھر بھی لوگ یہی امید کرتے رہے کہ مسیح کی بادشاہی جلد ہی آنے والی ہے۔ ازمنہ وسطیٰ میں عیسائی جوگ اسی نوع پر لوگوں کو مجتمع کر لیتے تھے کہ زماں کا خاتمہ قریب ہے اور اہل ایمان اور مظلوم عوام کے لیے جلد ہی مکمل انصاف



کا نظام قائم ہوگا۔ اسٹیفن ٹالمن اور جون کڈ فیلڈ کا خیال ہے کہ صلیبی جنگوں میں عیسائی عوام کے جوش کا سبب بہت کچھ تھا۔ "ہزاروں انسان جو ارض مقدس کی طرف مومن در موج کوچ کرتے چلے جا رہے تھے، یہی سمجھے تھے کہ کافروں (یعنی مسلمانوں) کے خلاف جنگ مسیح کی آمد کا پیش خیمہ ہے۔ ان میں کثیر مجمع بے زمین کسانوں اور شہری بے روزگاروں کا شامل رہتا تھا۔ ان کے پچھے پرانے کپڑوں پر پادریوں اور دنیاوی حاکموں کو بڑی ٹھینڈپ محسوس ہوتی تھی۔ وہ ان کو جہاد میں شریک ہونے سے روک تو نہیں سکتے تھے لیکن ان سے نفرت ضرور کرتے تھے۔ انھیں ان عوامی تحریکوں سے زبردست خطرہ محسوس ہوتا تھا۔ اسی طرح جب سوچو پھوٹیں صدی میں یارن لوٹھرنے مذہبی اصلاح کی تحریک چھڑی تو انھوں نے یہ حساب لگایا کہ دنیا کی تخلیق سن ۴۰۰۰ قبل مسیح میں ہوئی اور اس کی کل زندگی چھ "دن" کی ہے۔ لہذا ۲۰۰۰ میں اس کا خاتمہ ہو جانا چاہیے۔ لیکن چونکہ بدکاری اور اخلاقی گراؤ حد سے زیادہ بڑھ گئی ہے، خدا اتنے عرصہ تک انتظار نہیں کرے گا۔ بعد کو یوحنا کپلر (۱۵۷۱ء) نے سورج گرہنوں کا حساب جوڑ کر کہا کہ حضرت عیسیٰ کی تاریخ پیدائش میں چار سال کا فرق ہے۔ اسی بنیاد پر آئرلینڈ کے آرگ بشپ (لاٹ پادری) اشرنے نیچو نکالا کہ دنیا سن ۴۰۰۰ قبل مسیح میں اتوار ۲۳ اکتوبر، ساڑھے نو بجے رات کو وجود میں آئی۔ اس حساب سے تو "یوم آخر" کی ابتدا ۲۳ اکتوبر ۱۹۹۴ کو ساڑھے نو بجے رات سے پہلے ہی ہو جائے گی۔ بشپ اشرن کی تاریخ کو برطانیہ کے اہم ترین عیسائی فسرے (اینگلن) کے دھرم پترے میں مستند مانتے ہیں۔ کچھ دوسرے فرقوں کو امید تھی کہ دنیا ۶۱۹۴ء ہی میں ختم ہو جائے گی۔ "شاہین یہود" (جیہوداز وٹنس) لوگوں کو گاہ کرتے رہتے ہیں کہ دنیا اگر ۶۱۹۴ء میں پوری طرح نہ مٹی تو اس کے مٹنے کا کچھ نہ کچھ سلسلہ ضرور شروع ہو جائے گا۔ لیکن جیسا کہ فرانسیسی عالم فلیمیرین نے آٹھ سے سو برس پہلے کہا تھا "اس طرح کی قیاس آرائیوں کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تخلیقات کے صحت مند مطالعے کی طرف سے دھیان ہٹ جاتا ہے۔ اس سے صرف یہ بات نکلتی ہے کہ اگر سائنس ایسے سوالوں کو رتی بھر بھی جگہ دے دے تو خود کہاں سے کہاں بھٹک جاتی ہے؟"

زماں کی ابتدا اور انتہا کے متعلق ان عقائد کی تہ میں یہ عملی سوال تھا کہ "بنی نوع انسان کو نجات کیسے حاصل ہوگی؟" یہ ان عقائد سے دنیائی ضرورتیں تو پوری ہو جاتی تھیں لیکن ان میں نظری قیاس آرگئی پر کوئی خاص توجہ نہیں تھی۔ پھر بھی مسیحی علما کو فلسفیانہ اور مابعد الطبیعیاتی مسئلوں کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے سنت اگسٹن (۳۵۴ء-۴۳۰ء) نے فلسفہ، مابعد الطبیعیات اور عام تجربہ میں آنے والی باتوں کی آمیزش کی کے دنیائی مسئلوں کو سمجھانے اور صحیح ثابت کرنے کی بنا ڈالی۔ اگسٹن شمالی افریقہ میں پیدا ہوئے اور شروع میں "مدھ مانی" کہے جاتے تھے۔ یہ مذہب ایران میں نکلا تھا جس میں بقول ڈبلیو۔ جی۔ دایرہ "عالم کی تشریح عقلی بنیاد پر کی جاتی تھی۔" اگسٹن رفتہ رفتہ عیسائیت کی طرف مائل ہوئے اور بعد کو کلیسا کے اچھے اچھے اوجھے عہدوں پر فائز ہوئے۔ ازمنہ وسطی اور مذہبی اصطلاحات کے دور میں ان کی تعلیم سے رومن کیتھولک اور پروٹسٹنٹ دونوں فرقوں نے استفادہ کیا۔ کسی دوسرے مسیحی پیشوا نے عیسائی خیالات پر اتنی گہری چھاپ نہیں ڈالی ہے۔ جتنی کہ سنت اگسٹن نے۔ ان کا مقولہ تھا "پہلے مائو پھر مجھو"۔ وہ ہر مسئلے کو "کتاب مقدس" سے شروع کرتے تھے۔ اگسٹن سے ان کے ہم عصروں نے پوچھا کہ آسمان زمین بنانے سے پہلے خدا کیا کر رہا تھا؟ انھوں نے جواب دیا کہ "میں تو یہ نہیں کہتا کہ وہ تجسس کرنے والوں کے لیے جہنم تیار کر رہا تھا۔ لیکن یہ سوال ہی مہمل ہے" کتاب مقدس کی بنیاد پر وہ دلیل دیتے ہیں کہ کوئی نہ کوئی پہلا لمحہ ضرور ہے۔ لیکن اگر یہ زمان بھی لیں کہ ایسا کوئی لمحہ نہیں تھا تو بھی یہ نہیں کہہ سکتے کہ زماں خدا کی طرح ازلی۔ ابدی ہے۔ جس طرح زمین آسمان کو خدا نے خلق کیا اسی طرح زماں بھی مخلوق ہے اور "مشیت الہی" سے پیدا ہوا۔ لہذا کار تخلیق کی ابتدا سے پہلے زماں کے وجود کو ماننا غلط ہے۔ اس کے علاوہ زماں میں ماضی، حال اور مستقبل بھی ہوتا ہے۔ لیکن خدا "حاضر مطلق" ہے جس کے لیے نہ ماضی ہے نہ مستقبل۔ پھر خدا کا زماں سے پہلے ہونے یا نہ ہونے کا سوال ہی کہاں اٹھتا ہے۔

سنت اگسٹن زماں کے متعلق یہ نظریہ پیش کرتے ہیں کہ وہ روح کی سرگرمی ہے جس کے وسیلے سے انسان "حرکت کی مقدار" کو ناپ سکتا ہے۔ اس سرگرمی



کے تین پہلو ہیں (۱) پہلا برداشت (۲) دھیان اور (۳) پیش بندی۔ مثلاً بات کرتے وقت آدمی پیش بندی کرتا ہے کہ کیا کہنے والا ہے اور اس پر دھیان رکھتا ہے کہ کیا کہہ رہا ہے۔ اور یاد رکھتا ہے کہ کیا کہ چکا۔ جب بھی کوئی واقعہ رونما ہوتا ہے تو آدمی کے دماغ میں اس کی تصویر بنتی ہے اور بعد کو یہ تصویر الفاظ میں بدل جاتی ہے جب تک آدمی کا دماغ موجود ہے تصویر اور الفاظ بھی روح انسانی میں محفوظ ہیں جب انسان ماضی کو یاد کرتا ہے تو متعلقہ تصویر کو ”ذہن کی آنکھ سے دیکھ لیتا ہے حالانکہ اصل واقعہ کا وجود باقی نہیں بچر جب انسان ماضی کے واقعات کو بیان کرتا ہے تو وہ حقیقتاً واقعات کو نہیں بلکہ نفس ان الفاظ کو پیش کرتا ہے جو متعلقہ تصویروں سے نکلے ہیں اور ذہن میں ہمیشہ کے لیے موجود ہیں۔ اس طرح خیال میں ماضی اور مستقبل کا وجود نہیں ہے لیکن سنت اگستین مانتے ہیں کہ ماضی اور مستقبل، انسانی روح کے اندر ”گزرے ہوئے واقعات کی یاد“ اور ”آنے والے واقعات کی پیش بندی“ کی حیثیت سے اسی طرح موجود ہیں جس طرح حال“ گزرتے ہوئے واقعات پر دھیان کی شکل میں موجود ہے اس طور پر ماضی، حال اور مستقبل کو بالترتیب (۱) گزرے ہوئے واقعات سے منسوب حال (۲) گزرنے ہوئے واقعات سے منسوب حال اور (۳) آنے والے واقعات سے منسوب حال سمجھنا چاہیے۔ حال کی توسیع تو نہیں ہوتی لیکن روح کی توجہ برقرار رہتی ہے اور یہی توجہ مستقبل کے لیے ماضی میں چلے جانے کا راستہ فراہم کرتی ہے روح کو مین سرگرمیوں، پیش بندی، دھیان اور یادداشت۔ کا سامنا کرنا پڑتا ہے اس لیے وہ حرکت کے بہاؤ میں خود تھوڑا بہت شریک ہو جاتی ہے۔ اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان کا احساس حرکت اور اس کی ناپ، جسے ہم زمان کہتے ہیں، خود بہاؤ میں ہے۔

عام طور پر چاند، سورج کی گردش سے ہی وقت کا حساب لگایا جاتا ہے لیکن سنت اگستین کے خیال میں زمان کی پیمائش اجرام فلکی کی حرکت پر منحصر نہیں ہے۔ مثلاً اگر سورج کی چال دھیمی یا تیز ہو جائے تب بھی ایک پورے چکر کا زمانی عرصہ دن۔ رات ہی کہلائے گا۔ حالانکہ یہ عرصے برابر نہیں ہوں گے حرکت

تو خود زمان کے وسیلے سے ناپی جاتی ہے۔ لیکن زمان کو ناپیں کس پیمانے سے؟ مکانی وسعت کو تو چھوٹی مکانی وسعت کے ذریعے سے ناپتے ہیں۔ جیسے ہاتھ کی لمبائی سے دیوار کی اونچائی کا حساب لگایا جاسکتا ہے۔ لیکن زمان کے لیے کوئی ایسا پیمانہ نظر نہیں آتا۔ مثال کے طور پر آواز بھی حرکت ہے جب

دن	پہلا	دوسرا	تیسرا	چوتھا	پانچواں	چھٹواں	ساتواں
ابتدا	کہرا دے پیدا ہونے والے	زمین پانی سے ڈھک گئی اور فضا کا وجود ہوا۔	سوسم ذہن نکلی اور نباتات ظاہر ہوئے۔	نظام شمسی کی ترتیب مکمل ہوئی	بغیر پڑھ کے جانور اور مچھلیاں۔ بعد میں ریگنٹے	دودھ پلانے والے جانور اور چڑیاں پیدا ہوئیں۔	انسان اور دوسرے حیوانات عیاں ہوئے۔
مادہ کی تخلیق ہوئی	سمانی مادہ گاڑھا ہوا۔ نبولا (گرم سمائی مادہ) سے ٹکڑے ٹوٹ ٹوٹ کر گرنے لگے۔ اجرام فلکی کا بننا شروع ہوا۔	پہلا آفاقی سمندر اور پانی عیاں ہوا فضا کی توازن قائم ہوا۔	زمین ابھر آئی اور اسی سے رفتہ رفتہ چٹانیں بننے لگیں۔	بے جان چٹانوں نے مختلف روپ لیے۔ موجودہ موسم کی ترتیب ہوئی۔ پہاڑ وغیرہ بننے سے پہلے کا دور آیا۔	زمین کے اوپر نباتات ظاہر ہوئے بغیر پڑھ کے جانور اور مچھلیاں نمودار ہوئیں۔ رفتہ رفتہ زمین پر ریگنٹے والے بڑے جانور پیدا ہوئے۔	دودھ پلانے والے جانوروں اور آخر میں انسان کا وجود ہوا۔	انسان کا دور۔
کتاب مقدس کے مطابق	ارضیات کے مطابق						



آٹھواں	لوم آخر پر خاتمہ اور نجات۔ پیلے آسمان، نئی زمین کا وجود ہوگا۔ خدا کے نیک بندوں کے لیے یہ سببت یادگارام کا دن ہوگا۔	آٹھویں ؟ ؟ ؟
--------	--	--------------

سائنس اور دینیات کے تخلیقی نظریات کا موازنہ  
(داسن کے مطابق)  
شکل نمبر ۷

نیک آواز نکل رہی ہو تب تک اس کی صحیح ناپ نہیں ہو سکتی اور بند ہو جانے کے بعد تو اس کا وجود ہی باقی نہیں رہا۔ پھر بھی آواز کے طول کو ناپ لیا جاتا ہے۔ لہذا یہی کہہ سکتے ہیں کہ کچھ زمانی وقفہ مارنے کے اندر موجود ہیں اور انسانی دماغ اسی پر مبنی ہے آواز کو ناپ لیتا ہے۔ سنت اگستین نے اس سے نتیجہ یہ نکالا کہ روح کی سرگرمی ہی ایک مطلق پیمانہ ہے جو خود مختار اور حرکت کے قوانین سے آزاد ہے۔ اس طرح زمان کو روح کا "مضاف" یا پھیلاؤ سمجھا جاسکتا ہے۔ اس نظریہ کا دینیاتی مطلب یہ ہوا کہ زندگی ایک مسلسل توسیع یا بھٹکاؤ ہے کیونکہ عالم میں تبدیلی اور تواتر کی بنیاد زماں ہی ہے۔ روح کو جن باتوں کا علم ہوتا ہے وہ زمانی تسلسل سے ہی ہوتا ہے۔ اور روح کے اندر خود اس دنیا میں رہنے کی وجہ سے پھیلاؤ یا انتشار پیدا ہو جاتا ہے۔ لہذا انسان کو چاہیے کہ اس "پھیلاؤ" سے الگ ہو کر خود کو بلند سطح پر اٹھانے کی کوشش کرے اور فیض خداوندی سے لو لگائے۔

سنت اگستین نے دینیاتی عقائد کی فلسفیانہ تادیل کا جو سلسلہ شروع کیا تھا اسے تیرھویں صدی میں سنت ٹامس اکواؤنس نے پایہ تکمیل کو پہنچایا۔ عیسائی مذہب میں ان کی دہی حیثیت ہے جو اسلام میں امام غزالی کی ہے۔ عقائد

کے سلسلہ میں وہ بزرگوں کے اقوال کو کافی نہیں سمجھتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ دلیل نقلی سب سے کمزور دلیل ہے۔ قدما نے جو بات درست کہی ہے اس نے فائدہ اٹھانا چاہیے اور انھوں نے جو کچھ غلط کہا ہے اسے رد کر لینا ہوگا۔ فلسفہ کا مقصد یہ جاننا نہیں ہے کہ لوگ کیا سوچتے تھے بلکہ یہ کہ سچائی کیا ہے؟ اسی اصول کی بنیاد پر انھوں نے اپنی تعینقات خصوصاً "جامع الدینیات" (ساتھیا لوجیا) میں عیسائی عقائد کی تشریح کی۔ زماں کے متعلق انھوں نے یونانی فلسفوں کے نظریات کو صحیح نہیں مانا اور وہ اس بنیادی عقیدہ پر قائم رہے کہ زماں کا خاتمہ ضرور ہوگا۔ "اجرام فلکی کی دائروی حرکت چاہے کتنی ہی کامل کیوں نہ ہو، ان کی گردش کا اصل سبب یہ ہے کہ خدا نے انھیں منصوبہ کے تحت گردش میں ڈال دیا ہے۔ جیسے ہی یہ منصوبہ پایہ تکمیل کو پہنچایا "خامان خدا" کی تعداد پوری ہوئی اور خدا خود ان کی حرکت کو بند کر دے گا۔

سنت ٹامس اکواؤنس اور اگستین کی تعلیمات آج بھی عیسائیوں کے رد میں کیتھولک فرقہ کی رہنمائی کرتی ہیں۔ دوسرے فرقے بھی کم فائدہ نہیں اٹھاتے۔ جب بھی سائنس اور دینیات کو ملانے کی کوشش ہوتی ہے تو انھیں کے طرز استدلال کو اپنایا جاتا ہے۔ اس کا طرز استدلال یہ ہے کہ (۱) مذہبی عقائد کو بنیادی طور پر صحیح مان لو (۲) عام تجربہ عین آنے والی باتوں سے ان عقائد کے صحیح ہونے کا ثبوت تلاش کرو (۳) قدیم فلسفیوں اور عالموں کا مقولہ بھی سند میں پیش کرو جب وہ تجربہ کی کسوٹی پر پورا اتر چکا ہو۔ یہ طرز استدلال اہل ایمان کے ایمان کو اور بھی پختہ کرنے کے لیے تو کافی ہے یا اگر کوئی شک اور یقین کے چکر میں پھنسا ہو تو بھی اس کے مشکوک اور شبہات اور اس طرح کی دلیلوں سے دور ہو سکتے ہیں لیکن اگر کوئی بنیادی مفروضوں کو سرے سے ہی مانتے کے لیے تیار نہ ہو تو اسے اگستین۔ اکواؤنسی منطق سے قائل نہیں کیا جاسکتا۔



## مسلمانوں کے عقائد

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی  
چاہیں ہیں سو آپ کریں ہیں ہم کو عبث بدنام کیا

میر تقی میر

اسلام کے بانی حضرت محمدؐ کی ولادت سن ۵۷۱ عیسوی میں مکہ شہر میں ہوئی۔ یہ شہر اس زمانے میں عربستان کا سب سے بڑا تجارتی اور مذہبی مرکز تھا۔ حضرت ابراہیمؑ کی بنائی ہوئی عبادت گاہ، کعبہ، یا مسجد اطرام بھی اسی شہر میں تھی۔ عیسائیت نے تو عربستان میں بہت زیادہ مقبولیت حاصل نہیں کی لیکن یہودی مذہب بہت پہلے ہی رائج ہو چکا تھا۔ زمانہ گزرنے کے ساتھ ساتھ لوگ توحید کے عقیدے کو چھوڑتے گئے۔ اور ہر قبیلے نے اپنے اپنے دیوی دیوتا جن لیے۔ ان گھر بچھروں کی پوجا عام تھی بت پرستی یہاں تک بڑھ گئی تھی کہ کعبہ میں سال کا ہر دن کسی نئے بت کی پوجا کے لیے مقرر تھا۔ اس کے علاوہ ”دھر“ یا زمان کو بھی دیوتا مانا جاتا تھا۔ عقیدہ یہ تھا کہ ”دھر“ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ وہی انسان کو پیدا اور ہلاک کرتا ہے اور وہی تقدیر کا مالک ہے۔ پھر بھی کچھ لوگوں میں جنہیں حنیف کہا جاتا تھا۔ ایک خدا کے واحد یا ”اللہ“ کا گول مول تصور باقی تھا۔ حضرت محمدؐ کو بت پرستی سے شدید نفرت تھی۔ چالیس برس کی عمر میں انھوں نے اپنی پیغمبری کا اعلان کر کے بت پرستی مٹانے اور تمام انسانوں کو توحید کا پیغام پہنچانے کی ہم شروع کی۔ اس

کام میں انھیں طرح طرح کی مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ آٹھ برس کے لیے گھر بھی چھوٹا لیکن ان کی زندگی ہی میں عربستان کی کافی بڑی آبادی مسلمان ہو چکی تھی۔ رسول کا انتقال سن ۶۳۲ء میں ہوئی۔ پانچ برس کے اندر ہی ان کے پیروں نے ایران اور روم کی فوجوں کو شکست دے دی۔ بحر روم کے ساحلی علاقوں میں رومی حکومت کا تسلط تھا۔ ایک طرف تو سرکاری حاکم عام جنتا پر طرح طرح کے ظلم کرتے تھے اور دوسری طرف چونکہ عیسائی مذہب سرکاری دھرم تھا، پادری لوگ حکومت کے خلاف آدازا اٹھانے والوں کو کافر قرار دے دیتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ بہت کم لوگ رومی سلطنت کی حمایت میں لڑنے کے لیے تیار ہوئے۔ انھیں اسلام میں اصولی کشش محسوس ہوئی۔ بعد میں تو بقول اقبال ”سیرل رواں“ کسی کے رو کے نہیں رک سکا۔ آٹھویں صدی عیسوی تک اسلامی راج وسطی ایشیاء سے لے کر اندس (اسپین) اور مغربی افریقہ تک پھیل گیا۔ ”راج“ تو جابر اور ناکارہ ”مسلم“ حکمرانوں کے ساتھ ساتھ ختم ہو گیا لیکن اسلام کا آج بھی کروڑوں انسانوں کے دماغوں پر قبضہ برقرار ہے۔ یہ کامیابی انسانی تاریخ کا حیرت انگیز کارنامہ ہے۔ اسلام کی ہر ذل عزیزی کا ایک بہت بڑا سبب یہ بھی تھا کہ یہاں نسلی منافرت کے لیے کوئی اصولی گنجائش نہیں تھی۔ بھائی چارے کا غرو بڑی کشش رکھتا تھا۔ مذہبی رسوم بھی آسان تھے لیکن کڑی پابندی کا مطالعہ کرتے تھے۔ دنیات میں سیدھی سادی توحیدیت تھی اور اہل ایمان کے لیے ایک ”حقیقی جنت“ کی گارنٹی ملتی تھی۔ بنیادی عقیدہ یہ تھا کہ تمام عالم کا وجود اور اس کی بقا خدا کے واحد سے ہے۔ وہ ”وحدہ لا شریک لہ“ ہے۔ اس نے انسان کو خلق کیا اور دنیا میں جو کچھ ہے آدمی کی سیوا کے لیے ہے۔ انسانی زندگی ختم ضرور ہوتی ہے لیکن اس کا مکمل خاتمہ نہیں ہوتا۔ اس کے بعد ”یوم جزا“ آئے گا جہاں ”مٹقال“ برابر نیکی کے لیے انعام اور ”مٹقال“ برابر بدی پر سزا دی جائے گی۔ خدا خود کو اپنے مخلوق کے وسیلے سے آشکار کرتا ہے لیکن انسان اپنی کمزوری سے ہی گمراہ ہو جاتا ہے۔ اس گمراہی سے بچانے کے لیے خدا نے ایک لاکھ چوبیس ہزار پیغمبر موقدہ موقدہ پر بھیجے۔ یہودیوں اور عیسائیوں کی مقدس کتابوں میں جن انبیاء کا ذکر ہے، سبھی پیغمبر تھے جن میں موسیٰ،



داؤد اور عیسیٰ پر الہامی کتابیں نازل ہوئیں۔ محمد آخری پیغمبر ہیں، ان پر قرآن نازل ہوا جس میں اللہ کا کلام اپنی کامل ترین شکل میں موجود ہے۔ ان عقائد کی تفصیل اور تشریح میں بعد کو مختلف اسلامی فرقوں کے درمیان نبرد دست اختلافات پیدا ہوئے لیکن یہ تو سبھی مانتے ہیں کہ بنیادی عقائد میں (۱) توحید (۲) الہامی کتب (۳) انبیاء اور (۴) یوم جزا کی سب سے زیادہ اہمیت ہے۔

قرآن اللہ کے وجود، اس کی ماہیت یا صفات کے متعلق دینیاتی ثبوت پیش نہیں کرتا۔ اس کا خطاب غیر پر ایمان لانے والوں سے ہے۔ آدم کی تفصیلی کہانی اور نوح سے لے کر عیسیٰ تک پیغمبروں کی تاریخ دے کر صرف یہ بتایا گیا ہے کہ اللہ اپنے بندوں سے چاہتا کیا ہے۔ پھر بھی توحید کا نظریہ ہی بار بار دہرایا جاتا ہے۔ موقع عمل کے مطابق طرز بیان میں فرق ضرور ہوتا ہے لیکن ہر بات اسی مقصد سے کہی جاتی ہے کہ خدا کی وحدت دل پر نقش ہو جائے۔ تخلیق اور حشر کا نظریہ بھی توحید ہی کے سلسلے سے پیش کیا گیا ہے۔ مثلاً سورۃ تم المسجدہ میں کہا گیا ہے: یٰ

کیا تم لوگ ایسے خدا (کی توحید) کا انکار کرتے ہو جس نے زمین کو باوجود اتنی بڑی وسعت کے، دو روز میں پیدا کر دیا اور تم اس کو شریک ٹھہراتے ہو۔ یہی سارے جہاں کا رب ہے اور اس نے زمین میں، اس کے اوپر پہاڑ بنا دیے اور اس (زمین) میں فائدے کی چیزیں رکھ دیں اور اس میں اس کے رہنے والوں کی غذائیں جوئیز کر دیں۔ چار دن میں (ہوا، جو شمار میں) پورے ہیں پوچھنے والوں کے لیے۔ پھر آسمان (کے بنانے) کی طرف توجہ فرمائی اور وہ (س وقت) دھواں سا تھا، سو اس سے اور زمین سے فرمایا کہ تم دونوں خوشی سے آؤ یا زبردستی سے۔ دونوں نے کہا ہم خوشی سے حاضر ہیں۔ سو دو روز میں اس کے سات آسمان بنا دیے اور ہر آسمان میں اس کے مناسب اپنا حکم (فرشتوں کو) بھیج دیا اور ہم نے اس کے

قریب والے آسمان (سما الدنیا) کو ستاروں سے زینت دی اور (استراق شیطاں سے) اس کی حفاظت کی (آیات ۹-۱۲) نظام کائنات کی ترتیب اور توحید کا تعلق واضح کرنے کے لیے سورۃ الرعد میں کہا گیا ہے۔

اللہ ایسا (قادر) ہے کہ اس نے آسمان کو بدون ستون کے اونچا کھڑا کر دیا۔ چنانچہ تم ان (آسمانوں) کو (اسی طرح) دیکھ رہے ہو، پھر عرش پر قائم ہوا (یعنی زمین آسمان پر احکام جاری کرنے لگا) اور آفتاب و ماہتاب کو کام میں لگا دیا، ہر ایک وقت معین (اجل مستی) میں چلتا رہتا ہے۔ وہی اللہ ہر کام کی تدبیر کرتا ہے اور دلائل (آیات) کو صاف صاف بیان کرتا ہے تاکہ تم اپنے رب کے پاس جانے کا یقین کر لو اور وہ ایسا ہے کہ اس نے زمین کو پھیلایا اور اس (زمین) میں پہاڑ اور نہروں پیدا کیں اور اس میں ہر قسم کے پھلوں سے دو قسم کے پیدا کیے۔ شب (تاریکی) سے دن (کی روشنی) کو چھپا دیتا ہے۔ ان امور (مذکورہ) میں سوچنے والوں کے (سمجھنے کے واسطے) (توحید پر) دلائل موجود ہیں۔ (آیات ۲-۳)

تخلیق کے متعلق قرآن کے یہ نظریات یہودیوں اور عیسائیوں کے عقائد سے مختلف نہیں معلوم ہوتے فرق صرف اتنا ہے کہ کتاب مقدس کے مطابق یہ دور خدا کے آرام کا دور ہے لیکن قرآن میں اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ اللہ کا کام ختم نہیں ہوا۔ آسمان سے بے کر زمین تک ہر امر کی تدبیر اللہ ہی کرتا ہے۔ لیکن کائنات کی تخلیق کیونکر ہوتی ہے؟

قرآن میں اس کا جواب بھی سیدھا ہے۔ مثلاً سورہ یسین میں کہا گیا کہ ”جب وہ کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے تو پس اس کا معمول تو یہ ہے کہ اس چیز کو کہہ دیتا ہے کہ ہو جا پس وہ ہو جاتی ہے۔ یہی بات سورہ نحل میں بھی کہی گئی ہے ہم جس چیز کو (پیدا کرتا) چاہتے ہیں پس اس سے ہمارا اتنا ہی کہنا (کافی) ہوتا ہے کہ (پیدا ہو جا) پس وہ (موجود) ہو جاتی ہے۔



ان آیتوں میں بہت سے سوالوں کا، جو بعد میں اٹھائے گئے اور آج بھی اٹھائے جاتے ہیں، جواب نہیں ملتا۔ مثلاً کیا آسمان ہمیشہ سے دھوئیں کی شکل میں موجود تھا؟ زمین تھی تو کہاں تھی؟ کب سے اور کس شکل میں تھی؟ پھر یہ سب مادہ آیا کہاں سے؟ کیا مادہ بھی ازل سے موجود ہے؟ اس کے علاوہ یہ دنیا بنانی گئی تو کس مقصد سے؟ آسمان تو سات بنا دیے گئے اور زمین ایک ہی کیوں رہی؟ لیکن یہ آیتیں تو اس وقت کی ہیں جب عربستان میں بت پرستی کا دور دورہ تھا۔ ہر قبیلہ سمجھتا تھا کہ اسی کے مخصوص معبود سارے عالم کے بانی مہمان اور مالک و مختار ہیں۔ اس لیے ان سوالوں کا جواب دینے کی ضرورت ہی کیا تھی جو عربوں کے دماغ میں تب تک نہیں اٹھے تھے۔ لہذا قرآن نے کوئی دقیق فلسفہ کائنات پیش نہیں کیا۔ صرف بت پرستی کی کاٹ کے لیے اس بات پر زور دیا کہ قبائلی دیوتا محض باپ دادا کی جہالت اور وہم پرستی کی پیداوار ہیں اور خود یہ جھوٹے معبود سب کے سب مل کر بھی ایک مکھی تک پیدا نہیں کر سکتے۔ قادر مطلق اور معبود حقیقی صرف "اللہ" ہے۔ وہ کسی مخصوص قبیلے کا خدا نہیں، وہ تو "رب العالمین" ہے۔ تمام ہستی کا۔ "خالق مالک، ناظم اور فنا کرنے والا" وہی ہے۔ یہ حسین نظام کائنات جو اس نے مرتب کیا، تمام مخلوقات کو اسی اللہ کے آگے سر جھکانے کی دعوت دیتا ہے۔ اسی طرح اخلاقیات کا مسئلہ بھی توحید سے جوڑ دیا گیا ہے۔ تقریباً تین سو آیتیں سزا و جزا کے موضوع پر قرآن میں ملتی ہیں جن میں کہا گیا ہے کہ انسان کا کوئی بھی اچھا یا بُرا عمل خدا سے پوشیدہ نہیں رہتا۔ یوں تو عالم کی ہر شے ایک نہ ایک دن ضرور فنا ہوگی اور صرف "رب ذو الجلال والاکرام" کا چہرہ (وجہ بآقی رہ جائے گا۔ پھر بھی مرنے کے بعد آدمی کو ایک بار اور زندہ کیا جائے گا تاکہ خدا کے سامنے اپنے اعمال کا حساب دے سکے۔ اگرچہ جنہوں کا پلہ بھاری ہوگا تو انعام کے طور پر جنت کی دائمی مسرت عطا ہوگی اور اگر دنیاوی زندگی میں برائیاں ہی حاوی تھیں تو سزا کے طور پر جہنم میں مستقل عذاب بھگتنا ہوگا۔ اس کام کے لیے خدا نے "قیامت" کا دن مقرر کر دیا ہے جب مردے اپنی اپنی قبروں سے زندہ ہو کر حساب کے لیے جمع ہوں گے۔ یہ رجحان یا "حشر" کب ہوگا اس کی تاریخ نہ

کتاب مقدس میں دی گئی ہے نہ قرآن میں۔ یہ ضرور بتایا گیا ہے کہ اس دن ہوگا کیا۔ مثلاً سورۃ الیقاہ میں کہا گیا ہے "اس دن (مارے حیرت کے) انھیں خیرہ ہو جائیں گی۔ اور چاند بے نور ہو جائے گا اور سورج اور چاند ایک حالت کے ہو جائیں گے (یعنی دونوں بے نور ہو جائیں گے) اس روز انسان کچھ گاکب کہہ رہا ہوگا، ہرگز بھاگنا ممکن نہیں (کیونکہ) کہیں پناہ کی جگہ نہیں اس دن آپ ہی کے رب کے پاس ٹھکانا (جانے کا) ہے۔" (آیات ۱۲-۱۴) اس کے علاوہ متعدد آیتوں میں بتایا گیا ہے کہ یہ زمین آسمان جو ہم دیکھتے ہیں، فنا ہو جائیں گے۔ تب اللہ ایک نئی زمین، جسے جنت کہتے ہیں، اور ایک نیا آسمان بنا کر اپنے نیک بندوں کے حوالے کر دے گا۔ اور بدی کرنے والوں کو جہنم کی آگ میں جھونک دے گا۔ مثال کے طور پر سورۃ الانبیاء میں کہا گیا ہے کہ اس دن "ہم آسمان کو اس طرح لپیٹ دیں گے جس طرح لکھے ہوئے مضمون کا کاغذ لپیٹ لیا جاتا ہے (اور) ہم نے جس طرح اول بار پیدا کرنے کے وقت ہر چیز کی ابتدا کی تھی اسی طرح (آسانی سے) اس کو دوبارہ پیدا کر دیں گے۔ یہ ہمارے ذمہ وعدہ ہے اور ہم ضرور (اس کو پورا) کریں گے اور ہم (سب آسمانی) کتابوں میں لوح محفوظ (میں لکھنے) کے بعد لکھ چکے ہیں کہ اس زمین (جنت) کے مالک میرے نیک بندے۔ ہوں گے۔" (آیات ۱۰۳-۱۰۵) ان آیتوں کی تفسیر اور تاویل میں کافی بحثیں چلتی رہیں اور علماء دین اپنی اپنی سمجھ کے مطابق قرآن کے الفاظ کو معنی پہناتے رہے لیکن یہ مطلب تو بلاشبہ نکلتا ہی تھا کہ انسان ساری عمر اللہ کا منکر رہے لیکن ایک دن اسی خدا کے سامنے حاضر ہو کر اپنے اعمال کا حساب لودینا ہی ہوگا اور تب انکار نہ بن پڑے گا۔ قیامت یا "یوم الدین" کا مالک اللہ ہی ہے۔ وہی انعام دیتا ہے اور وہی جلال والا ہے۔ وہی یہ طے کرتا ہے کہ نیکی کیا ہے اور بدی کیا ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اس کے احکام



کی پیردی کرنا ہی نیکی ہے اور اس سے انحراف کرنا یا کسی کو اس کا شریک سمجھنا بدی ہے۔ تمام انبیاء سابقین اپنی اپنی امتوں کو یہی بتلاتے رہے۔ اور آخری پیغمبرؐ نے بھی اپنی امت کو یہی چنانہ دی۔ اس بات کی تصدیق خاص طور پر سورہ رحمن سے ہوتی ہے۔ اس سورہ میں جہنم اور جہنموں کے عذاب کی بڑی بھانک تصویر دکھلا کر جنت کا انتہائی رنگین اور سن بھاؤن نقشہ پیش کیا گیا ہے۔ آیتوں کی تعداد کل ۷۷ ہے جن میں کئی تو صرف دو۔ دو تین۔ تین لفظوں کی ہیں لیکن اس باریکی سوال دہرایا گیا ہے کہ ”تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کا انکار کر دو گے؟“

ان نظریات کی بنیاد پر کم و بیش، وہی عقیدے نکلتے تھے جو قدیم عہد نامے میں دیے گئے ہیں۔ یعنی یہ کہ خدا قادر مطلق ہے۔ اس کائنات کی تخلیق ایک بار ہوئی اور اسے ایک ہی بار فنا کیا جائے گا۔ پھر ایک ہی بار نئے آسمان۔ زمین کی تشکیل ہوگی جو ہمیشہ برقرار رہیں گے۔ اس طور پر زمان کی سطری تھیوری قرآن میں بھی مان لی گئی کہ عالم کا دور ”کسی وقت“ شروع ہوا اور کسی وقت ختم ہو جائے گا۔ اس کے بعد پھر کبھی یہ عالم وجود میں نہ آئے گا۔ لیکن فرق صرف یہ تھا کہ یہودی عقائد میں کسی ”طبعی قانون“ کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی تھی لیکن قرآن کے مطابق یہ نظریہ بنتا تھا کہ اللہ نے کائنات کو غیر منظم نہیں چھوڑ دیا ہے۔ وہ امور کا مدبر ہے۔ اس نے تمام اجرام فلکی کی منزلیں، راہیں اور گردش کی میعادیں، مقرر کر دی ہیں اور سبھی اسی نظام کے تحت چل رہے ہیں۔

اسلام کے ابتدائی دور میں یہ عقیدہ تھا کہ تمام مسئلوں کے حل کے لیے ”اللہ کی کتاب کافی ہے“ اور بقول شبلی نعمانی ”اسلام جب تک عرب میں محدود رہا، عقائد کے متعلق کسی قسم کی کد و کاش چھان بین بحث و نزاع پیدا نہیں ہوئی جس کی وجہ یہ تھی کہ عرب کا اصلی مذاق تخیل نہیں بلکہ عمل تھا۔ یہی وجہ ہے کہ نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج یعنی عملی امور کے متعلق ابتدا سے ہی حقیقات و تدقیقات شروع ہو گئی تھیں“ مگر جب مسلمان بہت بڑی سلطنت کے مالک ہو گئے تو انھیں طرح طرح کے پیچیدہ قانونی، اخلاقی، سیاسی، سماجی، فوجی اور انتظامی مسئلوں کا سامنا کرنا پڑا۔ لہذا یہ کوشش شروع ہوئی کہ پیغمبرؐ کی زندگی کے

واقعات، ان کے عمل اور اقوال کو قرآن کی آیتوں سے ملا کر ان مسئلوں کا حل نکالا جائے۔ جس علم میں اسلام کے قانونی مسئلوں سے بحث کی جاتی ہے اسے فقہ کہتے ہیں۔ فقہ کے چار سب سے بڑے عالم، جنہیں ”امام اربعہ“ کہا جاتا ہے اسلام کے چار مذاہب: حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی کے بانی ہوئے۔

مسلمانوں کی سب سے بڑی اکثریت انھیں فرقوں سے تعلق رکھتی ہے۔ ان فرقوں میں اختلاف اس امر پر ہوتا تھا کہ اسلامی قانون میں انسانی عقل اور دلیل کی کسی حد تک گنجائش ہو سکتی ہے۔ اسی سلسلہ میں یہ سوال بھی اٹھ کھڑا ہوا کہ آیا قرآن

”قدیم“ یعنی ہمیشہ سے موجود ہے یا ”حادث“ ہے جس کا مطلب یہ تھا کہ خدا نے اپنے آخری پیغمبرؐ کے لیے اسے ”خلق“ کیا۔ یہ بحث بڑی شدت کے ساتھ لیے عرصہ تک چلتی رہی۔ اس کا ایک سیاسی پہلو یہ تھا کہ اگر قرآن حادث ہے تو آئندہ بھی ضرورت کے مطابق کسی برگزیدہ ہستی کے لیے، جو اللہ کی طرف سے مامور ہو، قرآن کے نئے اصول آسکتے ہیں۔ لیکن زیادہ تر علمائے دین یہی مانتے تھے، ”اللہ کا کلام“ ہونے کی وجہ سے قرآن بھی سب سے ہے جب سے اللہ ہے۔ لہذا قرآن کا قانون آفاقی، اٹل اور ہر زمانے کے لیے ایک ہی ہے۔ اس میں رتی بھر ترمیم کی گنجائش نہیں۔ خلفائے بنی عباس، جن کا دور خلافت اسلامی تاریخ میں سب سے شاندار گنا جاتا ہے، یہ دعو ا کرتے تھے کہ وہ پیغمبرؐ کے خاندانی وارث ہیں اور انھیں مسلمانوں کا دنیاوی اور روحانی حاکم اللہ نے بنایا ہے۔ اسی لیے وہ قرآن کے حادث ہونے کے قائل تھے۔ خلیفہ المامون نے تو لوگوں سے ہر طرح کا جبر یہ اصول سوانے کا سلسلہ شروع کیا جسے ”محضہ“ کہتے ہیں۔ بہت سے علما کا یہ خیال تھا کہ خلفائے اسلام حقیقت میں قرآنی اصولوں سے انحراف کر رہے ہیں لہذا انھوں نے حکومت کی مخالفت کر کے طرح طرح کی اذیتوں کا سامنا کیا۔ ائمہ اربعہ بھی اس تشدد سے نہیں بچ سکے۔ ”امام اعظم“ ابو حنیفہ النعمان بن ثابت (۶۸۰-۷۲۸ء) خلیفہ المنصور کے خلاف باغیوں کا بالواسطہ ساتھ دینے کے جرم میں قید کر لیے گئے اور انتقال کے بعد ہی تعزاد کے قید خانے سے رہا ہوئے۔ امام ابو عبد اللہ مالک ابن انس (۱۵۰-۱۹۵ء)



نے اسی بغاوت کے سلسلے میں کہا کہ بنی عباس نے شرعاً کے خلاف زبردستی لوگوں سے اطاعت قبول کر دائی ہے۔ اس جرم میں انھیں سر بازار کوڑے لگائے گئے۔ امام محمد بن ادریس الشافعی (۷۶۷-۷۶۸) نے ہارون الرشید کے مخالفین کا ساتھ دیا۔ اس لیے جلاوطن ہو کر انھیں مصر میں زندگی گزارنی پڑی۔ امام ابو عبد اللہ احمد بن محمد حنبل (۷۸۰-۷۸۳) نے "حنبلہ" کی مخالفت کی جس کی وجہ سے مختلف جیلوں میں ان کی عمر کئی اور مرنے سے ایک سال پہلے رہا کیے گئے مگر اپنے اصول پر اڑے رہنے کے باعث خلیفہ کے سامنے بھرے دربار میں بیٹھے گئے بنی عباس کی خلافت ختم ہوتے ہوئے "حنبلہ" کا سلسلہ تو ختم ہو گیا لیکن اس بحث کا بھی بھی حتمی فیصلہ نہ ہو سکا کہ قرآن حادث ہے یا قدیم۔ اس بحث کے اثرات اسلام کی دنیاوی زندگی اور علمی و علمی سرگرمی میں بہت دنوں برقرار رہے۔ ایک بات تو واضح ہے ہی کہ مسلمانوں کا ہر گز قرآن کا سہارا لینا ضروری سمجھتا تھا چاہے کسی اور سرچشمہ سے کچھ حاصل کرے یا نہ کرے۔

قرآن کے متعلق اس بحث کے علاوہ ایک اور مسئلے میں مسلمان شریعہ سے ہی اٹھے ہوئے تھے۔ یہ تھا "جبر و اختیار" کا مسئلہ اللہ کی وحدت اور قیامت میں سزا و جزا پر زیادہ زور دینے کے باعث یہ سوال لازمی طور پر اٹھتا تھا کہ اگر انسانی مزاج، نیکی، بدی، سب کچھ اللہ ہی نے بنایا ہے تو انسان کو اپنے اعمال کے لیے ذمہ دار ٹھہرانا کہاں تک مناسب ہے۔ اگر اللہ نے مزاج میں برائی کے رجحانات نہ شامل کیے ہوتے تو آدمی برائی کون کرتا۔ اسے اپنے اعمال پر کوئی اختیار تو ہے نہیں وہ تو جیسا بنایا گیا ویسے ہی کام کرنے پر مجبور ہے۔ قرآن نے اس سوال کا کوئی سیدھا سا جواب نہیں دیا۔ کچھ آیتوں سے تو یہ بات نکلتی ہے کہ انسان کو اختیار ہے چاہے اچھا کرے چاہے برائی۔ مثلاً سورہ بنی اسرائیل میں کہا گیا ہے کہ "اگر اچھے کام کرتے رہو گے تو اپنی ہی نفع کے لیے اچھے کام کرو گے۔ اور اگر (پھر) تم برے کام کرو گے تو بھی اپنے ہی لیے" (آیت ۷)۔ لیکن دوسری طرف متعدد آیتوں میں بتایا جاتا ہے کہ دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے وہ تو پہلے سے ہی خدا نے مقرر کر دیا۔ مثلاً سورہ الحديد کے مطابق "کوئی مصیبت نہ دنیا میں

آتی ہے نہ خاص تمھاری جانوں میں مگر وہ کتاب (لوح محفوظ) میں لکھی ہے قبل اس کے کہ تم ان جانوں کو پیدا کریں" (آیت ۲۲)۔ اس کے علاوہ قرآن میں یہ اشارہ بھی ملتا تھا کہ اگر کوئی انسان برائی کر رہا ہے تو حقیقت میں خدا کو پہلے سے یہی منظور تھا۔ اس لیے کہیں کہیں پیغمبر کو یہ ہدایت دی گئی ہے کہ وہ مشرکوں کو ان کے حال پر چھوڑ دیں۔ مثلاً سورہ الانعام میں کہا گیا ہے کہ "آپ خود اس طریق پر چلتے رہیے جس کی وحی آپ کے رب کی طرف سے آپ کے پاس آتی ہے۔ اللہ کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں اور مشرکین کی طرف خیال نہ کیجیے اور اگر اللہ تعالیٰ کو منظور ہوتا تو یہ شرک نہ کرتے اور ہم نے آپ کو ان کا گمراہ نہیں بنایا اور نہ آپ ان پر مختار ہیں" (آیات ۱۰۴-۱۰۷)۔ اس طرح کی آیتوں سے کوئی صاف نتیجہ نکالنا آسان نہیں تھا۔ یہ پریشانی پیغمبر کے زمانے ہی میں ظاہر ہونے لگی تھی اور ان کی وفات کے بعد خلفائے راشدین کے دور میں بھی دو ٹوک حل ممکن نہیں ہوا۔ حضرت علی سے جب کسی نے پوچھا کہ "کیا آدمی اپنے افعال طے کرنے میں آزاد ہے؟" آپ نے اس سے کہا "اپنا ایک پاؤں اٹھاؤ" اس نے اٹھایا تو آپ نے کہا کہ "اپ ساتھ ہی دوسرا پاؤں بھی اٹھاؤ" ظاہر ہے کہ یہ ناممکن تھا۔ تب علی نے کہا "تم ایک پاؤں اٹھانے کے لیے تو آزاد ہو لیکن دونوں پاؤں اٹھانے کے لیے آزاد نہیں ہو۔ تم آزاد ہو آزاد نہیں ہو"۔ یہ بحث بعد کے زمانے میں تو اور سیدھی ہوتی گئی۔ بنی اُمیہ کے دور خلافت (۶۶۱-۶۷۱) میں اس کے اندر ایک سیاسی پہلو بھی شامل ہو گیا۔ گولڈن سائبر کا خیال ہے کہ اموی حکمرانوں نے "جبر" کے نظریہ کو بڑھا دیا کیونکہ اس طرح رعایا پر ظلم و تشدد کی ذمہ داری اللہ ہی کے اوپر آ جاتی تھی۔ لیکن دوسری طرف ان کے سیاسی مخالفین اس بات پر زور دیتے تھے کہ انسان خود اپنے افعال چننے کے لیے مختار ہے اس لیے بنی اُمیہ کو اپنے غلط کاموں کی سزا قیامت میں ضرور بھگتنی پڑے گی۔

اس مباحثہ میں فرقہ "معتزلہ" کے نظریات کے بڑی اہمیت ہے اصل بن عطاء (۷۹۹-۸۴۹) نے اس مکتبہ خیال کی بنیاد ڈالی تھی۔ معتزلہ



اپنے کو "اصحاب العدل والتوہد" کہتے ہیں۔ ان کا عقیدہ تھا کہ اگر انسان خود نیک و بد کے درمیان چننے کے لیے آزاد نہ ہو تو اسے سزا دینے والا عادل کیسے ہو سکتا ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ خدا نے انسان کو عمل "تقویٰ" کیا اور یہ صلاحیت عطا کی کہ جو فرائض اس پر عائد کیے گئے ہیں انھیں پورا کرے۔ خدا عادل ہے وہ صحیح سزا دیتا ہے۔ جو لوگ کہتے ہیں کہ انسانی افعال خدا نے متعین کر دیے ہیں۔ دراصل نا انصافی، ظلم اور اخلاقی پستی کو جائز ٹھہرانے کے لیے دینیاتی بہانہ تراش رہے ہیں۔ اللہ کوئی بھی کام عقل و انصاف کے خلاف کر ہی نہیں سکتا۔ اس نے انسانوں کو عقل دے دی اور عمل کی "قدرت" یکبارگی ہی پیدا کر دی۔ وہ آدمی کے اعمال کو جانتا ضرور ہے لیکن اپنے اعمال کا خالق انسان خود ہے۔ اچھائی برائی چیزوں کے اندر طبعاً موجود ہے مگر ان میں امتیاز عقل کی بنیاد پر ہو سکتا ہے۔ سبھی وجہ ہے کہ اللہ اچھے کاموں پر انعام اور بُرے کاموں پر سزا دیتا ہے۔ معتزلہ یہ بھی مانتے تھے کہ کائنات ایک بامقصد تنظیم ہے۔ اس میں آخری مقصد تک پہنچنے کے لیے درمیانی مقاصد سے گزرنا ہوتا ہے۔ ان درمیانی مقاصد کو "اسباب" کہتے ہیں جن کا اپنے اپنے فوری انجاموں پر عملی اثر پڑتا ہے۔ معتزلہ میں ابو الہذیل علاف (۷۵۱-۶۸۴) کو قیاسی دینیات کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ انھوں نے دینیاتی مباحث میں "جوہر" اور "اعراض" کا نظریہ داخل کر دیا۔ اس نظریہ کے مطابق، اللہ کے علاوہ ہر شے دو مختلف چیزوں جوہر اور اعراض کا مجموعہ ہوتی ہے۔ جوہر کو تو موجودہ زمانے کی اصطلاح میں "ایٹم" اور اعراض کو "صفات" یا خصوصیات کہہ سکتے ہیں۔ اعراض میں پائیداری نہیں ہوتی۔ زندگی نفس، پانچ حواس اور روح بھی اعراض ہیں لہذا ان کو بھی بقا نہیں۔ اللہ، اعراض کو مسلسل خلق کرتا رہتا ہے اور اجسام یا مکان سے وابستہ کرتا جاتا ہے۔ پھر بھی کچھ اعراض، مثلاً ارادۃ الہی اور زماں، کو کسی جسم کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ابو الہذیل کے یہ نظریات جو خالص طبعیاتی تھے، اب دینیاتی اصولوں کو صحیح ثابت کرنے کے لیے استعمال کیے گئے۔ لیکن معتزلہ کو پوری طرح آزاد خیال سمجھنا غلط ہوگا۔ انھوں نے اپنے طرز استدلال میں کچھ لوجانی طریقے ضرور شامل

کر لیے تھے لیکن عموماً دلیلیں وہ قرآن کی آیتوں ہی سے دیتے تھے اور اصولوں کے مرتب کرنے میں ضرورت پڑنے پر حدیث اور تفسیر سے بھی مدد لیتے تھے۔ انسانی "خود مختاری" کے یہ نظریات عام مسلمانوں، خصوصاً امام احمد ابن حنبل کے پیروؤں کو پسند نہیں تھے۔ جیسا کہ مونگو مری واٹ نے کہا ہے "غالباً مسلمانوں نے عربی میراث کا یہ جزو لے لیا تھا کہ زندگی کو کچھ ایسی قوتیں متعین کرتی ہیں جو انسانی قابو سے باہر ہیں" اس کے علاوہ خود معتزلہ کے درمیان تفصیلات پر بحث ہوتے ہوئے بنیادی اصولوں پر اختلافات بڑھتے جا رہے تھے۔ چنانچہ دسویں صدی کے شروع میں ایک ممتاز معتزلہ عالم ابوالحسن ابن اسمعیل الاشعری (۸۷۳-۹۳۶) نے ایک نئے فرقہ کی بنیاد ڈالی جو اسی نام کی مناسبت سے "اشعریہ" کہلاتا ہے۔ اشعری کا عقیدہ تھا کہ اللہ کسی کا پابند نہیں ہے۔ جس کو وہ اچھا کہے وہی اچھا ہے اور جسے وہ بُرا کہے وہی بُرا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا گیا کہ "قانون قدرت" یا اسبابیت کے کوئی معنی نہیں۔ تخلیق بھی انا فنا یعنی ہر "آن" ہوتی رہتی ہے جس میں اللہ تمام اعراض کی تجدید کر دیتا ہے۔ تخلیق کا کام تو اس کی "عادت" یا "سنت اللہ" ہے۔ وہ جب چاہے اس سنت کو بدل سکتا ہے۔ اپنے پیغمبروں کی خاطر معجزہ دکھلاتے وقت تو وہ اس عادت کو "تور" ہی دیتا ہے۔ انھیں عقائد کی بنیاد پر الاشعری اور ان کے پیرو کہتے تھے کہ اللہ کے ہر الگ الگ مقصد یا "غایت" کو پورا کرنے کے لیے حادثات کے الگ الگ سلسلے مرتب کر دیے ہیں۔ لیکن کوئی بھی حادثہ اپنے بعد والے حادثے کا سبب نہیں ہوتا۔ پہلا اور آخری سبب اللہ ہی ہے۔ وہ "سبب الاسباب" ہے۔ وہی پہلی کڑی ہے وہی آخری کڑی۔ تمام ضروری کڑیاں اسی سے نکلتی ہیں۔ بیچ میں جو کچھ ہوتا ہے اسے سبب نہیں کہہ سکتے۔ انسان کے افعال کا خالق بھی وہی ہے کیونکہ اللہ ہی ازلی ارادہ کا مالک ہے جس سے سبھی چیزیں، اچھائی، برائی نکلتی ہیں۔ آدمی کی "تقدیر" عالم کی تخلیق سے پہلے ہی "نوع محفوظ" پر لکھ دی گئی ہے۔ دراصل خدا ہی (۱) کام کرنے کی خواہش (۲) اس کی صلاحیت اور (۳) انجام بہ یک



وقت خلق کرتا ہے ساتھ ہی ساتھ انسان کے دماغ میں یہ خیال پیدا کر دیتا ہے کہ "یہ کام میں کر رہا ہوں" جب آدمی کام پورا کر لیتا ہے تو وہ مناسب انعام یا سزا کا مستحق ہو جاتا ہے۔ یہی اس کا "کسب" یا اس کی کمائی ہے "کسب" کا یہ اصول کثر پنہ کے اصول سے، جو انسان کو مجبور محض مانتے تھے، مختلف نہیں معلوم ہوتا۔ لیکن اشعری کہتے تھے کہ "آدمی اپنے افعال چننے کے لیے تو مختار نہیں، مگر "کسب" چننے کے لیے ضرور آزاد ہے۔" اس باریک لفظی تشریح سے یہ بات صاف نہیں ہوتی کہ اگر کام سے متعلق تمام لوازمات اور خیالات کو اللہ ہی پیدا اور کنٹرول کرتا ہے تو اس میں آدمی کا حصہ کہاں سے شامل ہو جاتا ہے جس سے اس کا کچھ "کسب" ہو اور اسے سزا یا شاباشی دی جائے۔ اس سلسلہ میں بعد کو بھی کافی بحثیں چلتی رہیں لیکن "جبر و اختیار" کے بنیادی سوال کا کوئی صاف جواب نہیں نکل سکا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اشعری صرف اس نکتے پر زور دینا چاہتے تھے کہ "اللہ کی مرضی کے بغیر کوئی شے وجود میں نہیں آسکتی۔" اس مقصد میں اسے بڑی کامیابی حاصل ہوئی اور اسی بنیاد پر انھوں نے کثر مسلمانون کے درمیان دینیاتی اتحاد قائم کر دیا۔ اپنے عقائد کو صحیح ثابت کرنے کے لیے، جہاں تک ہو سکتا تھا وہ فلسفے سے دور رہتے تھے۔ لہذا ان عقائد کو پہلے سے ہی صحیح مان کر نبوت کے وہ طریقے اختیار کرتے جس سے اپنے مفروضوں کے عین مطابق نتیجوں پر پہنچ جاتے تھے۔ مثال کے طور پر ارسطو کے فلسفے کی بنیاد "اسبابیت" پر تھی۔ اس کے برخلاف ابوالہذیل اور دوسرے معتزلہ کا نظریہ تھا کہ "جو ہر اور اعراض مسلسل پیدا ہوتے رہتے ہیں اور اعراض ایک دوسرے کے اندر ہی فنا ہو جاتے ہیں۔ عقائد میں معتزلہ کے خلاف ہونے کے باوجود، اشعری علما نے اس ایٹمی تھیوری کو اپنا کر یہ ثابت کیا کہ خدا قادر مطلق ہے اور بالکل اپنی مرضی سے مسلسل تخلیق کرتا رہتا ہے۔ بعد کو ابو بکر احمد ابن علی ابن طیب الباقلائی (وفات ۱۰۳۱ھ) نے زمان و مکاں اور حرکت کو بھی غیر مسلسل مان کر ایٹمی نظریہ ان تصورات پر بھی لاگو کر دیا۔ اس سے عالم کی ہر شے کی ناپائنداری اور خدا کے

واحد کی بلا روک ٹوک مسلسل تخلیقی سرگرمی کا عقیدہ اور بھی پختہ ہو گیا۔ رفتہ رفتہ اشعری ایٹمی تھیوری اسلام کے سب سے بڑے گروہ "اہل السنۃ والجماعت" یعنی سنیوں کے عقائد کی بنیاد میں شامل ہو گئی۔ اس تھیوری کو علمی تحقیق اور علمی مقاصد کے لیے بڑھاؤ دیا جاسکتا تھا لیکن اسے دینیات کا ایک جزو بنا دیا گیا جس کا بخوڑ یہ تھا کہ "کسی شے کو دم بھر بھی ثبات نہیں۔ بس اللہ کی مرضی ہی سب کچھ ہے جسے کوئی نہیں جان سکتا" نتیجہ یہ ہوا کہ معتزلہ نے عقائد پر غور فکر اور تھوڑی بہت آزاد خیالی کا جو سلسلہ شروع کیا تھا، ختم ہو گیا اور جیسا کہ مغربی اسلام کے سب سے بڑے فلسفی "ابوالولید محمد ابن احمد ابن محمد ابن رشد (۱۱۲۶-۱۱۹۸) نے کہا ہے "اشعریہ نے اسبابیت کے اصول کو ترک کر کے عقلیت ہی کو مسترد کر دیا" کچھ صوفی اور فلسفی ضرور قیاس آرائی کرتے رہے لیکن اسلام کے عام دھارے میں کثر پن کا دور دورہ ہو گیا۔

مسلمانوں کے دینیاتی علوم میں "علم کلام" کی بڑی اہمیت ہے۔ عربی مدرسوں میں جہاں قدیم وضع کے کورس، یعنی درس نظامیہ کی تعلیم دی جاتی ہے آج بھی "کلام" کو لازمی مضمون مانتے ہیں۔ "کلام" کے لفظی معنی تو ہیں "بات کرنا"، لیکن اس علم میں خدا کے وجود، اس کی ذات اور صفات، عالم کی تخلیق اور بقا کے متعلق مسلمانوں کے عقائد کا جواز اور ثبوت تلاش کیا جاتا ہے۔ اسے "علم توحید" اصول دین یا "علم العقائد" بھی کہتے ہیں لیکن چونکہ مخالفین کے اعتراضات کی کاٹ کرنے میں "بات حجت" ہی کرنی پڑتی تھی۔ لہذا اس علم کو "کلام" اور اس کے جاننے والوں کو "مکالم" کہا گیا۔ یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ کلام کی ابتدا کب ہوئی۔ اس کے علاوہ چونکہ مختلف اسلامی فرقوں میں بنیادی اعتقادات پر بھی بحثیں چلتی رہیں، کلام کی کوئی ایسی شاخ نہیں نکل سکی جس پر تمام مسلمان متفق ہوتے ابوالہذیل خلافت نے "معتزلی کلام" میں جو ہر اور اعراض کا اصول داخل کر کے اس علم کو ایک نیا روپ دیا۔ بعد کو اشعریہ نے اسی ایٹمی تھیوری کی بنیاد پر اپنے کلام کا پورا ڈھانچہ کھرا کر دیا۔ کلام کے متعلق مسلم حکمرانوں کا رویہ ان کی سیاسی ضرورتوں کے مطابق



بدلتا رہا۔ ہارون الرشید اور المامون نے اپنے دور خلافت (۸۰۶-۸۰۹ اور ۸۰۱-۸۱۳ء) میں بہت سی فلسفیانہ کتابوں کا عربی میں ترجمہ کروایا تاکہ تاکہ سرکاری علم میں گھسے ہوئے مجوسیوں اور عیسائیوں کے اعتراضات کا جواب دیا جاسکے اس سے معتزلی کلام کی بڑی ہمت افزائی ہوئی۔ لیکن معتزلی کے زمانے (۸۰۰-۸۹۲ء) میں کلام کی کتابیں بیچنا بہت بڑا جرم ہو گیا کیوں کہ ان کتابوں میں کافروں کی دلیلیں رد کرنے کے لیے ان کے اقوال بھی نقل کیے جاتے تھے جس سے خود مسلمانوں میں کفر پھیلنے کا ڈر محسوس ہونے لگا تھا۔ ڈی۔ ایس۔ مارگولیتھ کے خیال میں، غالباً یہی وجہ تھی کہ جب محمود غزنوی (۹۷۰-۱۰۲۰ء) نے تہران کے قریب رے کے شہر کو لوٹا تو وہاں کے کتب خانے میں کلام پر جتنی بھی کتابیں تھیں، سب کو جلوا دیا۔ یہی وہ زمانہ تھا جب اشعری کلام کا ارتقا ہو رہا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کلام کا مستند قدیم ادب مشکل سے ہی مل پاتا ہے۔ ابوالحسن الاشعری کے کوئی سوا دو سو برس بعد ایک یہودی عالم اور صلاح الدین ایوبی کے درباری طبیب، ابو عمران موسیٰ ابن میمون ابن عبد اللہ (۱۱۳۵-۱۲۰۴ء) نے "شریعت کی راہ سے بھٹکے ہوئے لوگوں کو راہ راست پر لانے کے لیے" "دلدار الخیرین" تصنیف کی جس میں پہلی بار اشعری کلام، خصوصاً ایٹمی تھیوری کی باقاعدہ تفصیل ملتی ہے۔

ابن میمون نے اشعری ایٹمی تھیوری کی جو تفصیل دی ہے، اس کے مطابق عالم اور اس کی ہر شے بہت چھوٹے چھوٹے ذرات کا مجموعہ ہے۔ یہ ذرات اتنے چھوٹے ہیں کہ ان کی مزید تقسیم نہیں ہو سکتی۔ انھیں "الجزء الذی لا تجزأ" (وہ ٹکڑا جس کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے)، "جوہر الفرد" یا "جوہر" کہا جاتا ہے۔ سبھی جوہر بالکل یکساں اور برابر ہوتے ہیں۔ الگ الگ ہر جوہر محض نقطہ جیسا ہے جس میں "تحقیق" (پوزیشن) کے علاوہ کسی قسم کی وسعت یا مقداریت نہیں ہوتی۔ لیکن کئی جوہروں کے ملنے سے "جسم" بنتا ہے جس میں سہ۔ البعادی مکانیت، یعنی (۱) لمبائی (۲) چوڑائی (۳) اونچائی پیدا ہو جاتی ہے۔ جب جوہر الگ ہوتے ہیں تو جسم کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ دو جوہروں کے درمیان خالی جگہ ہوتی

ہے۔ جسے "خلا" کہتے ہیں۔ خلا میں حرکت کے باعث ہی دو جوہر آپس میں ملتے یا ایک دوسرے سے الگ ہوتے ہیں۔ اگر خلا نہ ہوتا تو یہ حرکت نہیں ہو سکتی تھی۔ جب جوہر ملتے ہیں تو ان کی انفرادیت ختم نہیں ہوتی۔ کیمیادی مرکب بنتے ہیں تو مختلف ذرات ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے ہیں۔ مثلاً نمک کے ذرات پانی کے ذرات میں پوری طرح گھل جاتے ہیں۔ لیکن اشعری تھیوری میں یہ مانتے ہیں کہ جوہر ایک دوسرے کی جگہ نہیں لے سکتے، صرف "یکجا" یا "مفصل" ہو جاتے ہیں۔

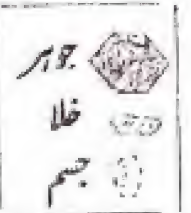
اسی نظریہ سے زمان کی ایٹمی تھیوری بھی نکلتی ہے۔ ارسطو کا خیال تھا کہ زمان و مکاں اور حرکت میں ایک مخصوص رشتہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ مورٹس گمان نے کہا ہے، ارسطو کے فلسفے کو ناپسند کرنے کے باوجود اشعری علماء نے اس اصول کی بنیاد پر یہ دلیل دی کہ اگر کوئی چیز یکساں رفتار سے چلتے ہوئے ایک لمحہ میں کچھ فاصلہ طے کرتی ہے تو آدھے لمحہ میں اس کا آدھا فاصلہ طے کرے گا۔ پھر لمحہ کے چوتھے، آٹھویں، سوہویں، اور تیسویں حصہ میں فاصلہ کا بالترتیب چوتھا، آٹھواں، سوہواں اور تیسواں حصہ طے ہوگا۔ اسی طرح لمحہ کے جس بھی چھوٹے حصہ کو آدھا کریں فاصلہ بھی آدھا ہوتا جائے گا۔ اگر مانیں کہ لمحہ کے ہر چھوٹے حصہ کو دو ٹکڑوں میں بانٹ سکتے ہیں تو اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی مانا ہوگا کہ فاصلہ کے بھی ہر چھوٹے حصہ کے دو ٹکڑے ہو سکتے ہیں۔ لیکن فاصلہ تو مکانی جوہروں پر منحصر ہے۔ لہذا کہیں نہ کہیں فاصلہ اتنا چھوٹا ہو جائے گا کہ اس کی مزید تقسیم ممکن نہ ہوگی۔ اس لیے یہ مفروضہ ہی غلط ہے کہ لمحہ کے ہر حصہ کو دو ٹکڑوں میں بانٹ سکتے ہیں۔ اس سے نتیجہ بھی نکالا جاسکتا ہے کہ زمان کی لامتناہی تقسیم نہیں ہو سکتی اور مکانی جوہر ہی کی طرح زمانی جوہر بھی ہوتا ہے جسے "آن" کہتے ہیں۔ جس طرح مکانی جوہروں کے اجتماع سے "جسم" بنتے ہیں۔ جو مکاں کے اندر واقع ہوتے ہیں اسی طرح زمان بھی آنات کا مجموعہ ہے۔ دونوں میں کوئی بھی مسلسل نہیں۔ مکانی جوہروں کے درمیان خلا ہوتی ہے اور زمان کو ایک طرح کی نقطہ دار لکیر سمجھنا چاہیے جس کے اوپر "آنات" نقطے



کی طرح پھیلے ہوئے ہیں لیکن ہر دو نقطوں کے بیچ میں خالی جگہ ہوتی ہے۔ ان کے اندر کسی قسم کی مقداریت یا ميعاد نہیں ہوتی۔ اضافی پوزیشن ضرور ہوتی ہے۔



جسم، جوہر اور خلا  
شکل نمبر ۸



جوہر سے کچھ خصوصیات وابستہ ہو جاتی ہیں جنہیں "اعراض" کہتے ہیں۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر کسی مجرم کو کوڑے لگائے جائیں تو کوڑا، مجرم اور کوڑے لگانے والے کے علاوہ "کچھ اور بھی" ہے جس سے مجرم کو چوٹ لگتی ہے۔ یہی "کچھ اور"، "عرض" ہے۔ جوہر کو مادہ بھی اسی معنی میں مان سکتے ہیں کہ وہ اعراض کا حامل ہے۔ نہ کوئی جوہر اعراض سے خالی ہو سکتا اور نہ اعراض کو جوہر سے الگ کر سکتے۔ اعراض ہی کی بنیاد پر "جسموں" میں فرق پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً برف میں سفیدی اس لیے ہوتی ہے کیونکہ اس کے ہر جوہر میں سفیدی کا عرض پوشت ہے۔ اسی طرح جو بھی جسم زندہ ہو گا اس کے ہر جوہر میں زندگی، سمجھ اور احساس کے "اعراض" موجود ہوں گے۔ جوہر تو لاتعداد لیکن اعراض کی تعداد محدود ہے۔ ابو الحسن الاشعری کے خیال میں اعراض صرف آٹھ ہیں (۱) زندگی یا اس کی ضد (۲) حرکت یا اس کی ضد (۳) رنگ (۴) ذائقہ (۵) جھک (۶) گرمی یا اس کی ضد (۷) نمی یا اس کی ضد اور (۸) دوران۔ یہ آٹھوں اعراض ہر جوہر کے اندر موجود رہتے ہیں۔ بعد کو کچھ اشعری علما نے یہ رائے قائم کی کہ اعراض کی کل تعداد تیس ہے جن میں حرکت، سکون، ترکیب اور تخیق اولین ہیں اور رنگ،

گرمی سردی وغیرہ ثانوی مانے جاسکتے ہیں۔ اعراض کے متعلق سب سے اہم بات ان کی بے ثباتی ہے۔ جوہر تو کچھ وقت تک برقرار رہتے ہیں لیکن اعراض "ایک آن" سے زیادہ نہیں ٹھہر سکتے وہ برابر ملتے اور فنا ہوتے رہتے ہیں۔ جیسے ہی کوئی عرض خلق ہوا وہ فوراً ختم ہو جاتا ہے۔ تب اللہ اسی قسم کا دوسرا عرض پیدا کر دیتا ہے جو اسی آن مٹ جاتا ہے اور اللہ ایک اور نیا عرض بنادیتا ہے۔ اس عمل کو "اعراض کی تجدید" کہتے ہیں۔ اللہ جب تک چاہتا ہے تجدید کا سلسلہ جاری رکھتا ہے۔ جب وہ تجدید کرنا روک دیتا ہے تو جوہر بھی فنا ہو جاتا ہے۔ اسی لیے عالم کو برقرار رکھنے کے لیے اسے اعراض اور جوہر کی مسلسل تخلیق کرنی پڑتی ہے۔ اس طور پر اشعری علما مانتے ہیں کہ اللہ ہر زمانی ایٹم کے اندر نئی ایسی دنیا بنا رہتا ہے۔ تخلیق ایک مسلسل عمل ہے جوہر "آن" چلتا رہتا ہے۔ جب کوئی جسم حرکت میں ہو تو یہی سمجھنا چاہیے کہ اس کے تمام جوہروں میں "حرکت" کے عرض کی

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

آن

زمانی لکیر  
شکل نمبر ۹

تجدید جاری ہے۔ اسی طرح جب تک کسی شے کے سبھی جوہروں کے اندر "سکون" کا عرض پیدا اور ختم ہوتا رہے گا، وہ شے ساکن رہے گی۔ عالم بھی تب تک برقرار ہے جب تک اللہ سارے جوہروں کے ساتھ "بقا" کا عرض جوڑتا اور مٹاتا جاتا ہے۔ کچھ علما یہ بھی مانتے تھے کہ جب اللہ اس عالم کو ختم کرنا چاہے گا تو "فنا" کا عرض خلق کر کے ہر ایک جوہر سے وابستہ کر دے گا۔ اور اسی عرض کی تجدید کرتا رہے گا۔ یوں تو عالم کا وجود بھی ناگزیر ہے۔ وہ صرف اللہ کی مرضی پر منحصر ہے۔ وہ اسے جیسا چاہتا بنا سکتا تھا اور آئندہ بھی بنا سکتا ہے۔ یہ دنیا بالکل مختلف ہو سکتی تھی جس کے "قوانین" ہماری دنیا



کے "قوانین قدرت" کے بالکل الٹے ہو سکتے تھے۔ مثلاً پتھر ہاتھ سے چھوڑ دینے پر غیبی ہی کو جاتا ہے۔ لیکن اکثر اللہ کی مرضی ہوتی تو وہ اوپر ہی کو جا سکتا تھا۔ لہذا "چیزوں کے مزاج" اور "طبعی قانون" کی تلاش بے سود ہے۔

اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اشعروی ایٹمی تھیوری کا طبیعیات سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اسے ایک قسم کی "عقلی قیاس آرائی" کہہ سکتے ہیں جس کی بنیاد دینیاتی ہے۔ اس اصول میں تجربہ اور "حواس کی گواہی" کی حیثیت ثانوی ہے۔ اشعروی علما کہتے ہیں کہ مشاہدہ اور تجربہ سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے اس میں غلطیاں بھی ہوتی ہیں اور اہم پہلو چھوٹ جاتے ہیں۔ مثلاً دوری کی وجہ سے ستارے جو حقیقت میں بہت بڑے ہیں، چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔ بہت چھوٹی اور نفیس چیزیں تو دکھائی ہی نہیں دیتیں۔ پانی کے اندر سیدھی ٹکڑی ٹیڑھی لگتی ہے۔ اس کے علاوہ اگر کوئی چیز چل رہی ہو تو اس کی حرکت مسلسل معلوم ہوتی ہے حالانکہ "ہم عقل" سے جانتے ہیں کہ حرکت حقیقت میں "سکون" اور "اچھال" کا وائبر ہے۔ لہذا حواس کی گواہی کو "عقلی ثبوت" کے مقابلہ میں قبول نہیں کیا جا سکتا۔

ان علما کے سامنے ایک دینیاتی مسئلہ تھا کہ "کیا قرآن کی آیتوں کا سہارا لیے بغیر، اللہ کو عقل سے جان سکتے ہیں؟" وہ یہ مان کر چلتے تھے کہ اللہ ہے، اس نے کسی "وقت" یہ دنیا بنائی اور وہی کسی وقت اسے ختم کر دے گا اس بنیادی مفروضہ یا عقیدہ میں کسی قسم کا شبہ نہیں تھا صرف اس کا "مزید عقلی ثبوت" تلاش کرنے کی ضرورت تھی۔ ایٹمی تھیوری اس سلسلہ میں بہت کارآمد ثابت ہوئی۔ اس تھیوری کی سب سے اہم بات یہ ہے کہ اس میں اسبابیت یا تسلسل کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ اگر تسلسل یا اسبابیت کو مانتے تو لامتناہیت بھی ماننی پڑتی کیونکہ ہر واقعہ کا کوئی سبب ہوتا اور وہ سبب خود کسی پچھلے سبب کا انجام ہوتا۔ اس طرح سبب۔انجام۔سبب کا سلسلہ چاہے جتنا بھی آگے یا پیچھے جاتے، کبھی ختم نہ ہوتا۔ تب سوال یہ اٹھتا کہ اگر "عالم کا پیدا کرنے والا" کوئی ہے تو اس پیدا کرنے والے کا وجود خود کس "سبب" کا "انجام" ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ سوال اسلامی عقائد کے حساب سے بہت ٹیڑھا ہوتا۔ ایٹمی

تھیوری میں یہ آسانی تھی کہ یہاں لامتناہیت کو نہیں مانتے۔ نہ زمان میں نہ مکاں میں اور نہ حرکت میں۔ اس کے علاوہ مادہ کی تقسیم بھی لامتناہی نہیں وہ جو ہر پر اکرم ختم ہو جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ عالم کی ہر چھوٹی بڑی شے کی ابتدا اور انتہا ہوتی ہے۔ لہذا "عقل" یہ کہتی ہے کہ کوئی نہ کوئی ابتدا۔ انتہا کرنے والا ضرور ہوگا۔ جس کی خود ابتدا ہے نہ انتہا، نہ زمان میں نہ مکاں میں نہ حرکت میں اور وہی زمان۔ مکاں۔ حرکت۔ سبھی کی ابتدا۔ انتہا کرتا ہے۔ وہی قادر مطلق "اللہ" ہے جو کسی قسم کی اسبابیت کا پابند نہیں۔ اس طور پر عقائد کے بہت سے مسئلے حل ہو جاتے ہیں اور قرآن کا یہ اصول ثابت ہو جاتا ہے کہ "اللہ ہی پیدا کرنے والا ہے ہر چیز کا اور وہی ہر چیز کا نگہبان ہے (اور) اسی کے اختیار میں کنجیاں ہیں آسمانوں اور زمین کی" سورہ الزمر۔ آیات ۶۲-۶۳۔

لیکن یہ تھیوری اسلام میں آئی کہاں سے؟

اس قسم کے نظریات پانچویں صدی قبل مسیح میں، اسلام سے ایک ہزار برس قبل، یونان میں رائج ہو چکے تھے اور دونوں میں بہت کچھ مشابہت بھی ہے مثلاً یونانیوں کے مطابق ایٹم مادہ کا وہ ذرہ ہے جس کے مزید حصے نہیں ہو سکتے جو ہر کی بھی یہی تعریف ہے۔ دونوں مانتے ہیں کہ جب ایٹم جمع ہوتے ہیں تو "شے" وجود میں آتی ہے اور جب مجموعہ ٹوٹتا ہے تو چیز ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن دونوں نظریات میں بنیادی فرق بھی ہے۔ یونانی مانتے تھے کہ ایٹم ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ موجود رہیں گے۔ ان کا وجود کسی اور پر منحصر نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اسلامی ایٹمی تھیوری میں عقیدہ ہے کہ جو ہر، ہر "ان" وجود میں آتے رہتے ہیں اور اپنی برقراری کے لیے "مسلسل خدائی تخلیق" کے محتاج ہیں۔ پھر، یونانیوں کا خیال تھا کہ تمام ایٹم مستقل حرکت میں رہتے ہیں اور محض، "ضرورت" یا "اتفاق" کے باعث آپس میں ملتے یا الگ ہوتے رہتے ہیں۔ لیکن کلام کی ایٹمی تھیوری کے مطابق تمام حرکت، تبدیلی اور وجود صرف اللہ کی مرضی پر منحصر ہے جس میں کسی کو دخل نہیں اس طور پر دونوں نظریات میں یکسانیت کم، فرق زیادہ ہے۔ لہذا یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ کلام کا ایٹمی اصول یونان کی ایٹمی تھیوری سے نکلا ہے۔



آج سے کوئی پچاس برس پہلے ڈی۔ بی۔ میکڈانلڈ نے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ اسلامی ایٹمی تھیوری کی جڑیں ہندوستان میں ڈھونڈنی ہوں گی کیونکہ تمام اسلامی نظریات کو یونانی فلسفہ کی پیداوار نہیں کہہ سکتے۔ حال میں ماحد فاخری بھی اسی نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ "جو ہر اور اعراض کی فضا تیت ہندوستانی اثرات کا پتہ دیتی ہے" تقریباً اسی زمانے میں جب یونانی ایٹمی تھیوری کا ارتقا ہو رہا تھا۔ ہندوستانی مفکروں کے مختلف گروہ یہ ماننے لگے تھے کہ عالم کی ہر شے ایٹموں کا مجموعہ ہے۔ انھیں نظریات کی بنیاد پر نیا تے۔ ویشیشک، جین درشن، اور دیجا شک اور سوترانک فلسفے تھے۔ ان میں دیجا شک اور سوترانک کا تعلق بودھ دھرم سے تھا۔ ان دونوں فلسفوں کا ارتقا دوسری صدی عیسوی تک ہو چکا تھا۔ دونوں فلسفوں میں یہ مانتے تھے کہ "پرمانو" (ایٹم) "روپ" (مادہ) کی وہ چھوٹی شکل ہے جس سے چھوٹی تصور میں بھی نہیں آ سکتی۔ "پرمانو" ایک دوسرے کو نہ چھوتے اور نہ ایک دوسرے میں ضم ہو سکتے۔ ان کے درمیان خالی جگہ ہوتی ہے اور ان کا اجتماع ہر لمحے ہوتا رہتا ہے۔ جب پرمانو مل جاتے ہیں تو ان کی اکائی "انو" یا عنصر کہلاتی ہے۔ تمام "اجسام" انو سے مل کر بنتے ہیں۔ دیجا شک درشن کے مطابق پرمانو ملتے ہی الگ ہو جاتے ہیں۔ ان کا عرصہ وجود اتنا ہی ہے جتنی دیر بکلی چمکتی ہے۔ چیزیں صرف چار لمحہ تک رہتی ہیں (۱) پیدائش کا لمحہ (۲) وجود کا لمحہ (۳) زوال کا لمحہ اور (۴) خاتمہ۔ دوسری طرف سوترانکی "کشنٹرک داد" یا "لمحاتیت" کے قائل تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ ہر شے صرف ایک لمحہ تک برقرار رہتی ہے اور دوسرے لمحہ اس کی "ہو ہو نقل" بدلے میں آ جاتی ہے "وستو" یا "شے بذات خود اس طرح کے "کشنوں" (لمحاتی وجودوں) کی "سنتان" یا زنجیر کے علاوہ کچھ نہیں۔ یہ عقائد کلام کی ایٹمی تھیوری سے بہت ملتے ہیں۔ حالانکہ اس میں کسی غیر مادی ہستی کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ پھر بھی یہ بات قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ مسلم مفکر ان نظریات سے واقف تھے۔ کیونکہ "عقائد اہل الہند" نامی کتاب بہت پہلے یعنی برہم کی بے لکھی جا چکی تھی۔ بہت سی سنسکرت کتابوں کا عربی میں ترجمہ ہوا جن میں

فلکیات کی کتاب "سندھند" خاص طور پر اہم ہے یہ کتاب "برہم سچوٹ سندھانت" یا "سوریا سندھانت" کا عربی ترجمہ ہے جو سن ۷۷۵ء میں مکمل ہوئی۔ اس کے علاوہ ایران کی دانش گاہ جندی شاپور میں سنسکرت کا بھی شعبہ تھا۔ جب خلیفہ المامون نے ہند میں "ہیت الملک" قائم کیا تو بہت سے عالم اس دانش گاہ سے بغداد آ گئے۔ اندازہ لگایا جاتا ہے کہ وہ اپنے ساتھ ہندوستانی علوم بھی لائے ہوں گے۔ مسلم مفکروں کی سب سے بڑی خصوصیت تھی کہ انھیں جہاں کہیں سے بھی کوئی علمی سرمایہ مل جاتا تھا اس کے پینے میں تکلف نہیں کرتے تھے لیکن ہمیشہ اپنا مخصوص رنگ دے کر دینی یا ضرورتوں کے لیے استعمال کرتے تھے۔ پیغمبر نے تو "علم کا طلب کرنا" ہر مسلمان مرد اور عورت کا "فریضہ" قرار دے دیا تھا اور اس کے لیے ضرورت پڑنے پر "چہن بکھا جانے کی تاکید کر دی تھی۔ لیکن بعد کو کٹر پیچھیوں اور کچھ "علماء" نے علم کو "علم دین" تک محدود کر دیا۔ بہر صورت یہ مستند تحقیق طلب ہے کہ دیجا شک اور سوترانک فلسفوں کے یہ نظریات اگر مسلم مفکروں تک پہنچے تو کس وسیلے سے؟ اس کے علاوہ بودھ دھرم میں تو خدا کی ضرورت ہی محسوس نہیں ہوتی، حکامین نے کس طرح ان کی ایٹمی تھیوری کو اپنا کر اس کے بالکل الٹے مقصد یعنی "اللہ کا قادر مطلق ہونا" ثابت کرنے کے لیے استعمال کیا۔ لیکن اس معاملہ میں، جیسا کہ میکڈانلڈ نے کہا ہے، وقت یہ ہے کہ ایسے حقائق کا ملنا، جو بیک وقت ہندیا اور اسلامیات دونوں کا عالم ہوں، ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے۔

ایٹمی تھیوری کی نیا لغت مسلمانوں کے دو حلقے (۱) انتہا پسند اور (۲) قلا کر رہے تھے۔ انتہا پسندوں میں قرطبہ (اندلس) کے ابو محمد علی ابن محمد ابن حزم (۹۹۴-۱۰۱۲) کا نام خاص طور پر اہم ہے۔ وہ دین میں "عقل کے دخل" اور قیاس آرائی کے خلاف تھے کیونکہ خدا کی صفات اور اس کے اسرار کو سمجھنا عقل انسانی سے باہر ہے۔ وہ یہ مانتے تھے کہ (۱) قرآن، یعنی اللہ کی کتاب (۲) حدیث، یعنی پیغمبر کے اقوال اور ان کی عملی زندگی کے نمونے اور (۳) رجاء یعنی



پیغمبر کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے والوں (صحابہ) کی متفقہ رائے ہی دینی معاملات میں رہبری کر سکتی ہے۔ ان کو چھوڑ کر بقیہ تمام وسیلے گمراہی کی طرف لے جاتے ہیں۔ آری اگر ملحدیز کا خیال ہے کہ ابن حزم نے پچھن اور جوانی درباری ماحول میں گمراہی اور اندلس کے "اسلامی حکمرانوں" اور ان کے درباریوں کی ذاتی زندگی اپنی آنکھوں سے دیکھی تھی اور اس نتیجہ پر پہنچے تھے کہ "اگر روح کو آزاد چھوڑ دیا جائے تو وہ خود بخود بے ایمانی کی طرف مائل ہو جاتی ہے" اسی باعث وہ عقل کی دخل اندازی کے خلاف تھے۔ اور ہر قسم کے "کلام" کو خواہ وہ معتزلہ کا ہو خواہ اشعریہ کا، ناجائز اور بدعت (اپنی طرف سے کوئی نئی بات) سمجھتے تھے۔ پھر بھی وہ "خلق مسلسل" کے قائل تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ عالم ایک "مسطح" کرہ (گھٹوس گول) ہے جس میں زمین اور سات آسمان شامل ہیں لیکن کہیں "خلا" یا خالی جگہ نہیں ہے۔ آسمان اور اس کے نیچے جو کچھ ہے "اجسام" کا مجموعہ ہے۔ یہی "اجسام" "جوہر" ہیں جنہیں ناقابل تقسیم ذرہ یا ایٹم نہیں کہہ سکتے۔ انسان کی روح بھی "جوہر" یا جسم ہے جو موت کے وقت بدن سے الگ ہو جاتی ہے۔ اعراض جوہر سے ہی وابستہ رہ سکتے ہیں۔ اللہ جوہر اور اعراض کو لگاتار بناتا رہتا ہے لیکن وہ کسی قانون کا پابند نہیں ہے۔ لہذا نئے اعراض بنانے سے پہلے پرانے اعراض کو ہمیشہ ختم نہیں کر دیتا۔ وہ کسی بھی عرض کو جتنی دیر چاہتا ہے برقرار رکھتا ہے اور اعراض کو ایک دوسرے میں ضم بھی کر سکتا ہے۔ حرکت اور سکون بھی اعراض ہیں۔ دونوں میں سے کوئی نہ کوئی عرض ہر جوہر میں موجود رہتا ہے۔ ہوا کے دینے سے جسم کو حرکت کے لیے جگہ مل جاتی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ خلا کا وجود نہیں۔ اسی طرح، چونکہ مادی جسم کے اجڑ نہیں ہوتے، زمانی ایٹم یا "آن" کا وجود بھی نہیں مانا جاسکتا۔ "مسلسل خلق" کی اس تشریح میں ابن حزم نے کوئی جوابی تھیوری پیش نہیں کی ہے ان کا زور صرف اس بات پر ہے کہ دینیاتی مسئلوں کے لیے تمام "غیر دینیاتی" وسیلے۔ فلسفہ، کلام، قیاس، عام مسلمانوں کی رائے وغیرہ وغیرہ۔ قطعی ناجائز ہے اور صرف قرآن، حدیث اور صحابہ کی متفقہ

رائے کی بنیاد پر تمام مسئلے حل کرنے چاہئیں چاہے وہ انفرادی زندگی سے متعلق ہوں خواہ سماجی، سیاسی، قانونی یا علمی زندگی سے۔ ابن حزم کو بہت زیادہ کامیابی نہیں ملی کیونکہ اشعری نظریات کی مقبولیت بڑھتی جا رہی تھی لیکن بعد کو چودھویں صدی عیسوی میں شام کے احمد ابن تیمیہ (۱۲۶۲-۱۳۲۸) اور اٹھارویں صدی میں نجد (وسطی عربستان) کے محمد ابن عبدالوہاب (۱۷۰۳-۱۷۹۲) نے ان نظریات کو سختی سے لاگو کرنے کی کوشش کی۔ موجودہ زمانے میں بھی "اخوان المسلمین" اور اسی طرح کی نیم سیاسی جماعتیں ان اصولوں کو رائج کر رہی ہیں۔

لیکن یونانی فلسفوں کو ماننے والے مسلم مفکر، جنہیں فلاسفہ کہا جاتا ہے، دوسری ہی بنیاد پر اشعری ایٹمی تھیوری کے مخالف تھے۔ وہ بھی اسلام کے بنیادی اصولوں کو پوری طرح مانتے تھے، ساتھ ہی ساتھ اس بات پر بھی یقین رکھتے تھے کہ دینیاتی تھیوں کو "عقل" کی بنیاد پر سلجھایا جاسکتا ہے۔ "حکمت یونانی" کے متعلق ان کا خیال تھا کہ یہ انسانی دماغ کی بہترین کاوش ہے جس کے وسیلے سے حقیقت تک رسائی ہو سکتی ہے۔ لیکن انھیں مختلف فلسفیوں کے نظریات میں کوئی فرق نظر نہیں آتا تھا حالانکہ ارسطو کے اصول میں تجربہ، مشاہدہ اور اسبابیت پر زور ہے اور افلاطون کے مطابق کائنات محض "عالم خیال" ہے۔ اسلامی مفکر یہ مان ہی نہیں سکتے تھے کہ "حکما" الگ الگ نتیجوں پر پہنچ سکتے ہیں۔ کیونکہ "حقیقت" تو صرف ایک ہی ہوتی ہے لہذا عقل سے صرف ایک "واحد" نظام ہی نکل سکتا ہے۔ سب سے پہلے "فیلسوف عرب" ابو یوسف یعقوب ابن اسحاق ابن الصباح الکندی (۸۰۰-۸۷۲) نے یونانی خیالات کو اپنا کر وجود خدا، عدم ایسے تخلیق اور عالم کے خاتمہ سے متعلق عقائد کو صحیح ثابت کرنے کے لیے استعمال کیا۔ الکندی کے عقائد معتزلہ سے ملتے تھے اور ان کی تصنیفات کی اسٹائل بھی مسلمانوں کے دینیاتی محاوروں سے میل کھاتی تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی بہت زیادہ مخالفت نہیں ہوئی اور مختلف یونانی تصورات، اسلامی خیالات سے اندر



آسانی سے کھپ گئے۔ اس تحریک کو ترکستانی مفکر ابو نصر محمد ابن محمد ابن طرخان ابن ازغ الفارابی (۸۷۰-۶۹۵) نے اور آگے بڑھایا اور ارسطو کے فلسفہ کو نو فلاطونیت اور تصوف کے ساتھ ملا کر اسلامی عقائد سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ لیکن حقیقت میں اس سلسلہ کو "شیخ الرئیس" ابو علی ابن عبداللہ ابن سینا (۹۸۰-۳۹۰) نے کمال تک پہنچا دیا جن کے خیالات کو بقول جارج سارٹن "ازمنہ وسطی کے فلسفہ کی معراج" کہہ سکتے ہیں۔ ان کے نظریات کی کڑی تنقیدیں بھی ہوتی رہیں لیکن امام غزالی تک ان کے اثر سے نہیں بچ سکے۔ ابن سینا نے ایک نمونہ پیش کر دیا کہ فلسفہ کو دین سے کس حد تک اور کیسے ملایا جاسکتا ہے۔ جس نمونہ پر نہ صرف مسلم علماء بلکہ موسیٰ ابن میمون اور سنت ٹامس اکوائنس ایسے یہودی اور عیسائی مفکروں نے بھی اپنے نظریات مرتب کیے۔ سیاحین نصر کا کہنا ہے کہ شیخ الاشراق "شہاب الدین سہروردی اور محی الدین ابن العربی کے تصوف اور بلا صدرہ کی دینیات کے ساتھ مل کر ابن سینا کا فلسفہ آج بھی ایرانی اسلام میں بہت نمایاں ہے۔

اس سینا کا جنم بخارا کے قریب ہوا جو اس زمانے میں ایران کا حصہ سمجھا جاتا تھا۔ یہ دور وہ تھا جب کراہی ایرانی اپنی قدیم تہذیب کو زندہ کر رہے تھے اور اس نتیجہ پر پہنچے تھے کہ محض عربی روایات کو اسلام سمجھنا غلط ہے۔ چنانچہ ایران کے تہذیبی مراکز اور یونان و ہندوستان کے علمی ذخیرے میں جو چیز بھی کام کی نظر آئی اسے لے کر ایرانیوں نے اسلامی علوم کا دائرہ وسیع کر دیا۔ اسی دور میں فردوسی نے اسلامی عہد سے قبل کے ایرانی بادشاہوں کی کہانیاں "شاہ نامہ" میں جمع کر دیں۔ البیرونی نے ہندوستانی علوم کا مطالعہ کیا۔ ابو علی سینا نے بھی طب، فلسفہ، ریاضیات اور تصوف پر سو سے زائد کتابیں تصنیف کیں حالانکہ ان کو اطمینان کی زندگی نصیب نہیں ہوئی۔ طب میں وہ جالینوس کے پیرو تھے۔ منطق اور فلسفہ میں ارسطو کے اصولوں کو مانتے تھے۔ ریاضیات میں انھوں

نے "ہندی حساب" کے طریقے سکھے تھے اور تقریباً تمام تصنیفات میں ریاضیاتی اصولوں کا استعمال کرتے تھے۔ ان کی کتاب "دانس نامہ علانی" کو اسلامی علوم کی فارسی "انسائیکلو پیڈیا" سمجھا جاتا ہے۔ "القانون فی الطب" سترھویں صدی تک یورپ کی طبی درسگاہوں میں پڑھائی جاتی تھی۔ حقیقت میں اسلامی علوم ابن سینا کی تصنیفات کے وسیلے سے ہی یورپ میں پہنچے۔

قرآن کی متعدد آیتوں میں کہا گیا ہے کہ "عالم کو اللہ نے خلق کیا" اسی عقیدہ کو لے کر متکلمین، خصوصاً اشعریہ نے اپنی ایسی تھیوری مرتب کی تھی جس کا بخوڑ یہ تھا کہ اللہ مسلسل تخلیق کرتا رہتا ہے۔ دوسری طرف ارسطو کا خیال تھا کہ مادہ ہمیشہ سے موجود ہے۔ ابو علی سینا اس اصول کو صحیح سمجھتے تھے ساتھ ہی ساتھ قرآنی تعلیم پر بھی ان کا ایمان "حکم" تھا۔ لہذا وہ اللہ کو خالق تو مانتے تھے لیکن مسلسل تخلیق کے عقیدہ اور ایسی تھیوری کو غلط سمجھتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ مادہ کے "چھوٹے چھوٹے ٹکڑے" کے بھی دو ٹکڑے ہو سکتے ہیں۔ یہ تقسیم چاہے علی اور طبعی طور پر نہ ہو سکے لیکن تخیل میں تو ہو سکتی ہے جیسا کہ ریاضیات میں ہوتا ہے مثلاً کوئی بھی بہت چھوٹا عدد فرض کریں، اس کا آدھا بھی فرض کیا جاسکتا ہے، دونوں کے وجود کی نوعیت وہی رہتی ہے۔ اس سلسلہ میں انھیں ریاضیات سے کافی مدد ملی۔ ریاضیات میں "مثلاً" ثابت کرنے کا ایک طریقہ ہے جسے "بالواسطہ ثبوت" یا "ثبوت بالتزید" کہتے ہیں۔ اس کا اصول یہ ہے کہ جو بات ثابت کرنی ہو اس کا الٹا فرض کر لیتے ہیں پھر اسی مفروضہ کی بنیاد پر منطقی دلیلوں کی مدد سے کوئی ایسی بات نکل آتی ہے جو مفروضہ کے بالکل خلاف ہوتی ہے یا اس کو رد کر دیتی ہے۔ اس سے نتیجہ یہ نکالتے ہیں کہ شروع کا مفروضہ ہی غلط تھا لہذا جو بات ثابت کرنی تھی ثابت ہو گئی۔ ابو علی سینا نے حرکت ہندی شکلوں (جیامی) اور اعداد کی بنیاد پر مختلف دلیلیں دے کر "ثبوت بالتزید" کی مدد سے یہ ثابت کر دیا کہ "جو ہر الفرد" یا "الجزء الذی لا تجزئ" قسم کی کوئی چیز نہیں ہوتی، جس کے معنی یہ ہوئے کہ ایسی تھیوری کے لیے کوئی بنیاد ہی باقی نہیں رہی۔



پہلا ثبوت - سول جوہروں کا ایک نمونہ لیا جس کی ہر سطر اور ہر کالم میں چار چار جوہر ہیں۔ فرض کیا کہ دو جوہروں کے درمیان کوئی دوسرا جوہر نہیں سما سکتا۔ چونکہ تمام جوہر بالکل برابر اور یکساں ہوتے ہیں، ایک



سول جوہروں کا نمونہ

شکل نمبر ۱

مربع (درگ یا اسکوائر) ا ب ج د بن جائے گا جس کے ہر ضلع (بجھایا سا دائرہ) کی لمبائی چار ایٹمی اکائیوں کے برابر ہوگی۔ چونکہ ہر قطر (دکرن یا ڈائگنل) میں چار ہی جوہر ہوں گے اس کے معنی یہ ہونے کے ا ب اور ب ج کی جو لمبائی ہے وہی قطر ب د اور ج د کی بھی ہوگی۔ لیکن یہ بات تجربہ اور جیامتی اصولوں کے خلاف ہے کیوں کہ جس مربع کے ضلعوں کی لمبائی چار ہو اس کے قطر کی لمبائی تقریباً پونے چھ ہوتی ہے۔ اس سے یہ مفروضہ غلط ہو گیا کہ دو جوہروں کے درمیان کوئی دوسرا جوہر نہیں سما سکتا۔ لہذا ثابت ہوا کہ دو جوہروں کے درمیان دوسرے جوہر بھی سما سکتے ہیں۔ اور ان کی تقسیم بھی ہو سکتی ہے۔

دوسرا ثبوت - زمین کے اوپر زاویہ قائمہ دسم کو ٹریارٹ اینگل بناتے ہوئے ایک لکڑی گاڑیں تو سورج کی کرن سے پرچھائیں زمین پر پڑے گی۔ اس پرچھائیں کا آخری سراپ، لکڑی کا اوپری سراپ اور سورج سے ایک ہی سیدھی لکیر پر ہوں گے۔ تھوڑی دیر بعد پرچھائیں کا سراپا تو (۱) دیں رہے گا یا (۲) اپنی جگہ سے ہٹ جائے گا اگر نقطہ وہیں رہتا ہے تو پ اور ل کو ملانے والی لکیر سورج کی کرن کو دو نقطوں



سورج  
سید پرچھائیں

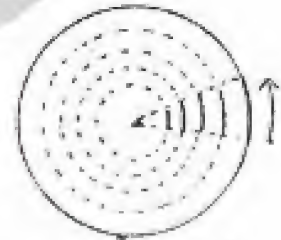
پرچھائیں  
شکل نمبر ۱۱

پر کاٹے گی، ایک تو وہ نقطہ سے جہاں سورج پہلے تھا اور دوسرا ش جہاں سورج بعد کو پہنچ گیا۔ لیکن یہ ناممکن ہے کہ کوئی سیدھی لکیر کسی دوسری سیدھی لکیر کو دو جگہوں پر کاٹے، اس کے برخلاف اگر پرچھائیں اپنی جگہ سے ہٹ کر ٹ پر آ جاتی ہے تو دو صورتیں ہوں گی۔ یا تو (۱) پ اور ٹ کا فاصلہ س اور ش کے فاصلہ کے برابر ہو گا یا (۲) دونوں فاصلے نابرابر ہوں گے۔ برابر ہونا تو ناممکن ہے کیوں کہ جب پرچھائیں بال برابر ہٹے گی تو سورج کئی ہزار فرسخ (فرسخ سواچھ کینلو میٹر) کا سفر طے کر چکا ہو گا اور اگر دونوں فاصلے برابر نہیں تو اگر سورج نے ایک جوہر کے برابر فاصلہ طے کیا تو پرچھائیں نے اس سے بہت کم جنبش کی جس کے معنی یہ ہونے کے جوہر کا ایک بہت چھوٹا حصہ ہی جنبش کر سکا۔ لیکن یہ بات اس مفروضہ کے خلاف ہے کہ "جوہر کے حصے نہیں ہو سکتے" اس پوری تشریح سے ثابت ہوتا ہے کہ جوہر کا وجود نہیں ہے۔

تیسرا ثبوت - جب چکی چلتی ہے تو ایک چکر پورا ہونے پر مرکز کے پاس کے حصہ کناروں کے حصوں کے مقابلہ میں بہت کم فاصلہ



طے کرتے ہیں کیوں کہ اندرونی دائروں کا محیط (پہریدہ یا سرکمفرنس) باہری دائروں کے محیط سے بہت چھوٹا ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں کہہ سکتے ہیں کہ جب باہری دائرہ کے ایک جوہر نے جنبش کی تو اندر کے دائروں پر ایک جوہر کی حرکت سے بہت کم حرکت ہونی حالانکہ پوری چکی یکساں ہی گھومتی رہی۔ اس سے تو یہی نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ چکی کے مختلف حصے الگ الگ ہو گئے تاکہ الگ الگ رفتار سے حرکت کر سکیں۔ لیکن ہم اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں کہ چکی کے ٹکڑے نہیں ہوئے لہذا لازمی طور پر جوہروں ہی کے ٹکڑے ہوئے ہوں گے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ "جوہر اگر ہے تو اس کے بھی ٹکڑے ہو سکتے ہیں"



چکی کا چکر  
شکل نمبر ۱۲

ان دلیلوں میں خاص بات یہ ہے کہ اشیئت کا مفروضہ منطق کی بنیاد پر نہیں بلکہ "تجربہ اور مشاہدہ" سے غلط ثابت ہوتا ہے۔ منطق کا تقاضہ تو یہ تھا کہ جب مربع کے کالموں اور قطاروں کے جوہر "گنے گئے" تھے تو قطر کے جوہروں کی تعداد بھی "گنی" جاتی۔ ان کی لمبائی "ناپنا" درست نہیں۔ "گنے" میں "اعداد صحیحہ" (پورے عدد) استعمال کیے جاتے ہیں۔ اور ناپنے میں "حقیقی اعداد" کی ضرورت پڑتی ہے۔ دونوں زمروں کی خصوصیات بھی الگ ہیں۔ اعداد صحیحہ "منفصل" ہوتے ہیں یعنی دو بالکل پاس کے اعداد (مثلاً ۲ اور ۳) کے درمیان کوئی بھی صحیح عدد نہیں ہو سکا

اس کے برخلاف "حقیقی اعداد" جن میں صحیح اعداد کے ساتھ ساتھ کسور اور جذر (جیسے ۲) اور ۱/۲ بھی شامل ہیں "متصل" ہوتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی بھی "نظاہر بالکل پاس" کے دو حقیقی عدد دیے جائیں تو ان کے درمیان جتنے بھی "حقیقی عدد" چاہیں تلاش کر سکتے ہیں۔ مثلاً ۲۰۰۰ اور ۳۰۰۰ کے درمیان ۲۰۰۰، ۲۰۰۱، ۲۰۰۲، ۲۰۰۳، ۲۰۰۴، ۲۰۰۵، ۲۰۰۶، ۲۰۰۷، ۲۰۰۸، ۲۰۰۹، ۲۰۱۰، ۲۰۱۱، ۲۰۱۲، ۲۰۱۳، ۲۰۱۴، ۲۰۱۵، ۲۰۱۶، ۲۰۱۷، ۲۰۱۸، ۲۰۱۹، ۲۰۲۰، ۲۰۲۱، ۲۰۲۲، ۲۰۲۳، ۲۰۲۴، ۲۰۲۵، ۲۰۲۶، ۲۰۲۷، ۲۰۲۸، ۲۰۲۹، ۲۰۳۰، ۲۰۳۱، ۲۰۳۲، ۲۰۳۳، ۲۰۳۴، ۲۰۳۵، ۲۰۳۶، ۲۰۳۷، ۲۰۳۸، ۲۰۳۹، ۲۰۴۰، ۲۰۴۱، ۲۰۴۲، ۲۰۴۳، ۲۰۴۴، ۲۰۴۵، ۲۰۴۶، ۲۰۴۷، ۲۰۴۸، ۲۰۴۹، ۲۰۵۰، ۲۰۵۱، ۲۰۵۲، ۲۰۵۳، ۲۰۵۴، ۲۰۵۵، ۲۰۵۶، ۲۰۵۷، ۲۰۵۸، ۲۰۵۹، ۲۰۶۰، ۲۰۶۱، ۲۰۶۲، ۲۰۶۳، ۲۰۶۴، ۲۰۶۵، ۲۰۶۶، ۲۰۶۷، ۲۰۶۸، ۲۰۶۹، ۲۰۷۰، ۲۰۷۱، ۲۰۷۲، ۲۰۷۳، ۲۰۷۴، ۲۰۷۵، ۲۰۷۶، ۲۰۷۷، ۲۰۷۸، ۲۰۷۹، ۲۰۸۰، ۲۰۸۱، ۲۰۸۲، ۲۰۸۳، ۲۰۸۴، ۲۰۸۵، ۲۰۸۶، ۲۰۸۷، ۲۰۸۸، ۲۰۸۹، ۲۰۹۰، ۲۰۹۱، ۲۰۹۲، ۲۰۹۳، ۲۰۹۴، ۲۰۹۵، ۲۰۹۶، ۲۰۹۷، ۲۰۹۸، ۲۰۹۹، ۲۱۰۰، ۲۱۰۱، ۲۱۰۲، ۲۱۰۳، ۲۱۰۴، ۲۱۰۵، ۲۱۰۶، ۲۱۰۷، ۲۱۰۸، ۲۱۰۹، ۲۱۱۰، ۲۱۱۱، ۲۱۱۲، ۲۱۱۳، ۲۱۱۴، ۲۱۱۵، ۲۱۱۶، ۲۱۱۷، ۲۱۱۸، ۲۱۱۹، ۲۱۲۰، ۲۱۲۱، ۲۱۲۲، ۲۱۲۳، ۲۱۲۴، ۲۱۲۵، ۲۱۲۶، ۲۱۲۷، ۲۱۲۸، ۲۱۲۹، ۲۱۳۰، ۲۱۳۱، ۲۱۳۲، ۲۱۳۳، ۲۱۳۴، ۲۱۳۵، ۲۱۳۶، ۲۱۳۷، ۲۱۳۸، ۲۱۳۹، ۲۱۴۰، ۲۱۴۱، ۲۱۴۲، ۲۱۴۳، ۲۱۴۴، ۲۱۴۵، ۲۱۴۶، ۲۱۴۷، ۲۱۴۸، ۲۱۴۹، ۲۱۵۰، ۲۱۵۱، ۲۱۵۲، ۲۱۵۳، ۲۱۵۴، ۲۱۵۵، ۲۱۵۶، ۲۱۵۷، ۲۱۵۸، ۲۱۵۹، ۲۱۶۰، ۲۱۶۱، ۲۱۶۲، ۲۱۶۳، ۲۱۶۴، ۲۱۶۵، ۲۱۶۶، ۲۱۶۷، ۲۱۶۸، ۲۱۶۹، ۲۱۷۰، ۲۱۷۱، ۲۱۷۲، ۲۱۷۳، ۲۱۷۴، ۲۱۷۵، ۲۱۷۶، ۲۱۷۷، ۲۱۷۸، ۲۱۷۹، ۲۱۸۰، ۲۱۸۱، ۲۱۸۲، ۲۱۸۳، ۲۱۸۴، ۲۱۸۵، ۲۱۸۶، ۲۱۸۷، ۲۱۸۸، ۲۱۸۹، ۲۱۹۰، ۲۱۹۱، ۲۱۹۲، ۲۱۹۳، ۲۱۹۴، ۲۱۹۵، ۲۱۹۶، ۲۱۹۷، ۲۱۹۸، ۲۱۹۹، ۲۲۰۰، ۲۲۰۱، ۲۲۰۲، ۲۲۰۳، ۲۲۰۴، ۲۲۰۵، ۲۲۰۶، ۲۲۰۷، ۲۲۰۸، ۲۲۰۹، ۲۲۱۰، ۲۲۱۱، ۲۲۱۲، ۲۲۱۳، ۲۲۱۴، ۲۲۱۵، ۲۲۱۶، ۲۲۱۷، ۲۲۱۸، ۲۲۱۹، ۲۲۲۰، ۲۲۲۱، ۲۲۲۲، ۲۲۲۳، ۲۲۲۴، ۲۲۲۵، ۲۲۲۶، ۲۲۲۷، ۲۲۲۸، ۲۲۲۹، ۲۲۳۰، ۲۲۳۱، ۲۲۳۲، ۲۲۳۳، ۲۲۳۴، ۲۲۳۵، ۲۲۳۶، ۲۲۳۷، ۲۲۳۸، ۲۲۳۹، ۲۲۴۰، ۲۲۴۱، ۲۲۴۲، ۲۲۴۳، ۲۲۴۴، ۲۲۴۵، ۲۲۴۶، ۲۲۴۷، ۲۲۴۸، ۲۲۴۹، ۲۲۵۰، ۲۲۵۱، ۲۲۵۲، ۲۲۵۳، ۲۲۵۴، ۲۲۵۵، ۲۲۵۶، ۲۲۵۷، ۲۲۵۸، ۲۲۵۹، ۲۲۶۰، ۲۲۶۱، ۲۲۶۲، ۲۲۶۳، ۲۲۶۴، ۲۲۶۵، ۲۲۶۶، ۲۲۶۷، ۲۲۶۸، ۲۲۶۹، ۲۲۷۰، ۲۲۷۱، ۲۲۷۲، ۲۲۷۳، ۲۲۷۴، ۲۲۷۵، ۲۲۷۶، ۲۲۷۷، ۲۲۷۸، ۲۲۷۹، ۲۲۸۰، ۲۲۸۱، ۲۲۸۲، ۲۲۸۳، ۲۲۸۴، ۲۲۸۵، ۲۲۸۶، ۲۲۸۷، ۲۲۸۸، ۲۲۸۹، ۲۲۹۰، ۲۲۹۱، ۲۲۹۲، ۲۲۹۳، ۲۲۹۴، ۲۲۹۵، ۲۲۹۶، ۲۲۹۷، ۲۲۹۸، ۲۲۹۹، ۲۳۰۰، ۲۳۰۱، ۲۳۰۲، ۲۳۰۳، ۲۳۰۴، ۲۳۰۵، ۲۳۰۶، ۲۳۰۷، ۲۳۰۸، ۲۳۰۹، ۲۳۱۰، ۲۳۱۱، ۲۳۱۲، ۲۳۱۳، ۲۳۱۴، ۲۳۱۵، ۲۳۱۶، ۲۳۱۷، ۲۳۱۸، ۲۳۱۹، ۲۳۲۰، ۲۳۲۱، ۲۳۲۲، ۲۳۲۳، ۲۳۲۴، ۲۳۲۵، ۲۳۲۶، ۲۳۲۷، ۲۳۲۸، ۲۳۲۹، ۲۳۳۰، ۲۳۳۱، ۲۳۳۲، ۲۳۳۳، ۲۳۳۴، ۲۳۳۵، ۲۳۳۶، ۲۳۳۷، ۲۳۳۸، ۲۳۳۹، ۲۳۴۰، ۲۳۴۱، ۲۳۴۲، ۲۳۴۳، ۲۳۴۴، ۲۳۴۵، ۲۳۴۶، ۲۳۴۷، ۲۳۴۸، ۲۳۴۹، ۲۳۵۰، ۲۳۵۱، ۲۳۵۲، ۲۳۵۳، ۲۳۵۴، ۲۳۵۵، ۲۳۵۶، ۲۳۵۷، ۲۳۵۸، ۲۳۵۹، ۲۳۶۰، ۲۳۶۱، ۲۳۶۲، ۲۳۶۳، ۲۳۶۴، ۲۳۶۵، ۲۳۶۶، ۲۳۶۷، ۲۳۶۸، ۲۳۶۹، ۲۳۷۰، ۲۳۷۱، ۲۳۷۲، ۲۳۷۳، ۲۳۷۴، ۲۳۷۵، ۲۳۷۶، ۲۳۷۷، ۲۳۷۸، ۲۳۷۹، ۲۳۸۰، ۲۳۸۱، ۲۳۸۲، ۲۳۸۳، ۲۳۸۴، ۲۳۸۵، ۲۳۸۶، ۲۳۸۷، ۲۳۸۸، ۲۳۸۹، ۲۳۹۰، ۲۳۹۱، ۲۳۹۲، ۲۳۹۳، ۲۳۹۴، ۲۳۹۵، ۲۳۹۶، ۲۳۹۷، ۲۳۹۸، ۲۳۹۹، ۲۴۰۰، ۲۴۰۱، ۲۴۰۲، ۲۴۰۳، ۲۴۰۴، ۲۴۰۵، ۲۴۰۶، ۲۴۰۷، ۲۴۰۸، ۲۴۰۹، ۲۴۱۰، ۲۴۱۱، ۲۴۱۲، ۲۴۱۳، ۲۴۱۴، ۲۴۱۵، ۲۴۱۶، ۲۴۱۷، ۲۴۱۸، ۲۴۱۹، ۲۴۲۰، ۲۴۲۱، ۲۴۲۲، ۲۴۲۳، ۲۴۲۴، ۲۴۲۵، ۲۴۲۶، ۲۴۲۷، ۲۴۲۸، ۲۴۲۹، ۲۴۳۰، ۲۴۳۱، ۲۴۳۲، ۲۴۳۳، ۲۴۳۴، ۲۴۳۵، ۲۴۳۶، ۲۴۳۷، ۲۴۳۸، ۲۴۳۹، ۲۴۴۰، ۲۴۴۱، ۲۴۴۲، ۲۴۴۳، ۲۴۴۴، ۲۴۴۵، ۲۴۴۶، ۲۴۴۷، ۲۴۴۸، ۲۴۴۹، ۲۴۵۰، ۲۴۵۱، ۲۴۵۲، ۲۴۵۳، ۲۴۵۴، ۲۴۵۵، ۲۴۵۶، ۲۴۵۷، ۲۴۵۸، ۲۴۵۹، ۲۴۶۰، ۲۴۶۱، ۲۴۶۲، ۲۴۶۳، ۲۴۶۴، ۲۴۶۵، ۲۴۶۶، ۲۴۶۷، ۲۴۶۸، ۲۴۶۹، ۲۴۷۰، ۲۴۷۱، ۲۴۷۲، ۲۴۷۳، ۲۴۷۴، ۲۴۷۵، ۲۴۷۶، ۲۴۷۷، ۲۴۷۸، ۲۴۷۹، ۲۴۸۰، ۲۴۸۱، ۲۴۸۲، ۲۴۸۳، ۲۴۸۴، ۲۴۸۵، ۲۴۸۶، ۲۴۸۷، ۲۴۸۸، ۲۴۸۹، ۲۴۹۰، ۲۴۹۱، ۲۴۹۲، ۲۴۹۳، ۲۴۹۴، ۲۴۹۵، ۲۴۹۶، ۲۴۹۷، ۲۴۹۸، ۲۴۹۹، ۲۵۰۰، ۲۵۰۱، ۲۵۰۲، ۲۵۰۳، ۲۵۰۴، ۲۵۰۵، ۲۵۰۶، ۲۵۰۷، ۲۵۰۸، ۲۵۰۹، ۲۵۱۰، ۲۵۱۱، ۲۵۱۲، ۲۵۱۳، ۲۵۱۴، ۲۵۱۵، ۲۵۱۶، ۲۵۱۷، ۲۵۱۸، ۲۵۱۹، ۲۵۲۰، ۲۵۲۱، ۲۵۲۲، ۲۵۲۳، ۲۵۲۴، ۲۵۲۵، ۲۵۲۶، ۲۵۲۷، ۲۵۲۸، ۲۵۲۹، ۲۵۳۰، ۲۵۳۱، ۲۵۳۲، ۲۵۳۳، ۲۵۳۴، ۲۵۳۵، ۲۵۳۶، ۲۵۳۷، ۲۵۳۸، ۲۵۳۹، ۲۵۴۰، ۲۵۴۱، ۲۵۴۲، ۲۵۴۳، ۲۵۴۴، ۲۵۴۵، ۲۵۴۶، ۲۵۴۷، ۲۵۴۸، ۲۵۴۹، ۲۵۵۰، ۲۵۵۱، ۲۵۵۲، ۲۵۵۳، ۲۵۵۴، ۲۵۵۵، ۲۵۵۶، ۲۵۵۷، ۲۵۵۸، ۲۵۵۹، ۲۵۶۰، ۲۵۶۱، ۲۵۶۲، ۲۵۶۳، ۲۵۶۴، ۲۵۶۵، ۲۵۶۶، ۲۵۶۷، ۲۵۶۸، ۲۵۶۹، ۲۵۷۰، ۲۵۷۱، ۲۵۷۲، ۲۵۷۳، ۲۵۷۴، ۲۵۷۵، ۲۵۷۶، ۲۵۷۷، ۲۵۷۸، ۲۵۷۹، ۲۵۸۰، ۲۵۸۱، ۲۵۸۲، ۲۵۸۳، ۲۵۸۴، ۲۵۸۵، ۲۵۸۶، ۲۵۸۷، ۲۵۸۸، ۲۵۸۹، ۲۵۹۰، ۲۵۹۱، ۲۵۹۲، ۲۵۹۳، ۲۵۹۴، ۲۵۹۵، ۲۵۹۶، ۲۵۹۷، ۲۵۹۸، ۲۵۹۹، ۲۶۰۰، ۲۶۰۱، ۲۶۰۲، ۲۶۰۳، ۲۶۰۴، ۲۶۰۵، ۲۶۰۶، ۲۶۰۷، ۲۶۰۸، ۲۶۰۹، ۲۶۱۰، ۲۶۱۱، ۲۶۱۲، ۲۶۱۳، ۲۶۱۴، ۲۶۱۵، ۲۶۱۶، ۲۶۱۷، ۲۶۱۸، ۲۶۱۹، ۲۶۲۰، ۲۶۲۱، ۲۶۲۲، ۲۶۲۳، ۲۶۲۴، ۲۶۲۵، ۲۶۲۶، ۲۶۲۷، ۲۶۲۸، ۲۶۲۹، ۲۶۳۰، ۲۶۳۱، ۲۶۳۲، ۲۶۳۳، ۲۶۳۴، ۲۶۳۵، ۲۶۳۶، ۲۶۳۷، ۲۶۳۸، ۲۶۳۹، ۲۶۴۰، ۲۶۴۱، ۲۶۴۲، ۲۶۴۳، ۲۶۴۴، ۲۶۴۵، ۲۶۴۶، ۲۶۴۷، ۲۶۴۸، ۲۶۴۹، ۲۶۵۰، ۲۶۵۱، ۲۶۵۲، ۲۶۵۳، ۲۶۵۴، ۲۶۵۵، ۲۶۵۶، ۲۶۵۷، ۲۶۵۸، ۲۶۵۹، ۲۶۶۰، ۲۶۶۱، ۲۶۶۲، ۲۶۶۳، ۲۶۶۴، ۲۶۶۵، ۲۶۶۶، ۲۶۶۷، ۲۶۶۸، ۲۶۶۹، ۲۶۷۰، ۲۶۷۱، ۲۶۷۲، ۲۶۷۳، ۲۶۷۴، ۲۶۷۵، ۲۶۷۶، ۲۶۷۷، ۲۶۷۸، ۲۶۷۹، ۲۶۸۰، ۲۶۸۱، ۲۶۸۲، ۲۶۸۳، ۲۶۸۴، ۲۶۸۵، ۲۶۸۶، ۲۶۸۷، ۲۶۸۸، ۲۶۸۹، ۲۶۹۰، ۲۶۹۱، ۲۶۹۲، ۲۶۹۳، ۲۶۹۴، ۲۶۹۵، ۲۶۹۶، ۲۶۹۷، ۲۶۹۸، ۲۶۹۹، ۲۷۰۰، ۲۷۰۱، ۲۷۰۲، ۲۷۰۳، ۲۷۰۴، ۲۷۰۵، ۲۷۰۶، ۲۷۰۷، ۲۷۰۸، ۲۷۰۹، ۲۷۱۰، ۲۷۱۱، ۲۷۱۲، ۲۷۱۳، ۲۷۱۴، ۲۷۱۵، ۲۷۱۶، ۲۷۱۷، ۲۷۱۸، ۲۷۱۹، ۲۷۲۰، ۲۷۲۱، ۲۷۲۲، ۲۷۲۳، ۲۷۲۴، ۲۷۲۵، ۲۷۲۶، ۲۷۲۷، ۲۷۲۸، ۲۷۲۹، ۲۷۳۰، ۲۷۳۱، ۲۷۳۲، ۲۷۳۳، ۲۷۳۴، ۲۷۳۵، ۲۷۳۶، ۲۷۳۷، ۲۷۳۸، ۲۷۳۹، ۲۷۴۰، ۲۷۴۱، ۲۷۴۲، ۲۷۴۳، ۲۷۴۴، ۲۷۴۵، ۲۷۴۶، ۲۷۴۷، ۲۷۴۸، ۲۷۴۹، ۲۷۵۰، ۲۷۵۱، ۲۷۵۲، ۲۷۵۳، ۲۷۵۴، ۲۷۵۵، ۲۷۵۶، ۲۷۵۷، ۲۷۵۸، ۲۷۵۹، ۲۷۶۰، ۲۷۶۱، ۲۷۶۲، ۲۷۶۳، ۲۷۶۴، ۲۷۶۵، ۲۷۶۶، ۲۷۶۷، ۲۷۶۸، ۲۷۶۹، ۲۷۷۰، ۲۷۷۱، ۲۷۷۲، ۲۷۷۳، ۲۷۷۴، ۲۷۷۵، ۲۷۷۶، ۲۷۷۷، ۲۷۷۸، ۲۷۷۹، ۲۷۸۰، ۲۷۸۱، ۲۷۸۲، ۲۷۸۳، ۲۷۸۴، ۲۷۸۵، ۲۷۸۶، ۲۷۸۷، ۲۷۸۸، ۲۷۸۹، ۲۷۹۰، ۲۷۹۱، ۲۷۹۲، ۲۷۹۳، ۲۷۹۴، ۲۷۹۵، ۲۷۹۶، ۲۷۹۷، ۲۷۹۸، ۲۷۹۹، ۲۸۰۰، ۲۸۰۱، ۲۸۰۲، ۲۸۰۳، ۲۸۰۴، ۲۸۰۵، ۲۸۰۶، ۲۸۰۷، ۲۸۰۸، ۲۸۰۹، ۲۸۱۰، ۲۸۱۱، ۲۸۱۲، ۲۸۱۳، ۲۸۱۴، ۲۸۱۵، ۲۸۱۶، ۲۸۱۷، ۲۸۱۸، ۲۸۱۹، ۲۸۲۰، ۲۸۲۱، ۲۸۲۲، ۲۸۲۳، ۲۸۲۴، ۲۸۲۵، ۲۸۲۶، ۲۸۲۷، ۲۸۲۸، ۲۸۲۹، ۲۸۳۰، ۲۸۳۱، ۲۸۳۲، ۲۸۳۳، ۲۸۳۴، ۲۸۳۵، ۲۸۳۶، ۲۸۳۷، ۲۸۳۸، ۲۸۳۹، ۲۸۴۰، ۲۸۴۱، ۲۸۴۲، ۲۸۴۳، ۲۸۴۴، ۲۸۴۵، ۲۸۴۶، ۲۸۴۷، ۲۸۴۸، ۲۸۴۹، ۲۸۵۰، ۲۸۵۱، ۲۸۵۲، ۲۸۵۳، ۲۸۵۴، ۲۸۵۵، ۲۸۵۶، ۲۸۵۷، ۲۸۵۸، ۲۸۵۹، ۲۸۶۰، ۲۸۶۱، ۲۸۶۲، ۲۸۶۳، ۲۸۶۴، ۲۸۶۵، ۲۸۶۶، ۲۸۶۷، ۲۸۶۸، ۲۸۶۹، ۲۸۷۰، ۲۸۷۱، ۲۸۷۲، ۲۸۷۳، ۲۸۷۴، ۲۸۷۵، ۲۸۷۶، ۲۸۷۷، ۲۸۷۸، ۲۸۷۹، ۲۸۸۰، ۲۸۸۱، ۲۸۸۲، ۲۸۸۳، ۲۸۸۴، ۲۸۸۵، ۲۸۸۶، ۲۸۸۷، ۲۸۸۸، ۲۸۸۹، ۲۸۹۰، ۲۸۹۱، ۲۸۹۲، ۲۸۹۳، ۲۸۹۴، ۲۸۹۵، ۲۸۹۶، ۲۸۹۷، ۲۸۹۸، ۲۸۹۹، ۲۹۰۰، ۲۹۰۱، ۲۹۰۲، ۲۹۰۳، ۲۹۰۴، ۲۹۰۵، ۲۹۰۶، ۲۹۰۷، ۲۹۰۸، ۲۹۰۹، ۲۹۱۰، ۲۹۱۱، ۲۹۱۲، ۲۹۱۳، ۲۹۱۴، ۲۹۱۵، ۲۹۱۶، ۲۹۱۷، ۲۹۱۸، ۲۹۱۹، ۲۹۲۰، ۲۹۲۱، ۲۹۲۲، ۲۹۲۳، ۲۹۲۴، ۲۹۲۵، ۲۹۲۶، ۲۹۲۷، ۲۹۲۸، ۲۹۲۹، ۲۹۳۰، ۲۹۳۱، ۲۹۳۲، ۲۹۳۳، ۲۹۳۴، ۲۹۳۵، ۲۹۳۶، ۲۹۳۷، ۲۹۳۸، ۲۹۳۹، ۲۹۴۰، ۲۹۴۱، ۲۹۴۲، ۲۹۴۳، ۲۹۴۴، ۲۹۴۵، ۲۹۴۶، ۲۹۴۷، ۲۹۴۸، ۲۹۴۹، ۲۹۵۰، ۲۹۵۱، ۲۹۵۲، ۲۹۵۳، ۲۹۵۴، ۲۹۵۵، ۲۹۵۶، ۲۹۵۷، ۲۹۵۸، ۲۹۵۹، ۲۹۶۰، ۲۹۶۱، ۲۹۶۲، ۲۹۶۳، ۲۹۶۴، ۲۹۶۵، ۲۹۶۶، ۲۹۶۷، ۲۹۶۸، ۲۹۶۹، ۲۹۷۰، ۲۹۷۱، ۲۹۷۲، ۲۹۷۳، ۲۹۷۴، ۲۹۷۵، ۲۹۷۶، ۲۹۷۷، ۲۹۷۸، ۲۹۷۹، ۲۹۸۰، ۲۹۸۱، ۲۹۸۲، ۲۹۸۳، ۲۹۸۴، ۲۹۸۵، ۲۹۸۶، ۲۹۸۷، ۲۹۸۸، ۲۹۸۹، ۲۹۹۰، ۲۹۹۱، ۲۹۹۲، ۲۹۹۳، ۲۹۹۴، ۲۹۹۵، ۲۹۹۶، ۲۹۹۷، ۲۹۹۸، ۲۹۹۹، ۳۰۰۰، ۳۰۰۱، ۳۰۰۲، ۳۰۰۳، ۳۰۰۴، ۳۰۰۵، ۳۰۰۶، ۳۰۰۷، ۳۰۰۸، ۳۰۰۹، ۳۰۱۰، ۳۰۱۱، ۳۰۱۲، ۳۰۱۳، ۳۰۱۴، ۳۰۱۵، ۳۰۱۶، ۳۰۱۷، ۳۰۱۸، ۳۰۱۹، ۳۰۲۰، ۳۰۲۱، ۳۰۲۲، ۳۰۲۳، ۳۰۲۴، ۳۰۲۵، ۳۰۲۶، ۳۰۲۷، ۳۰۲۸، ۳۰۲۹، ۳۰۳۰، ۳۰۳۱، ۳۰۳۲، ۳۰۳۳، ۳۰۳۴، ۳۰۳۵، ۳۰۳۶، ۳۰۳۷، ۳۰۳۸، ۳۰۳۹، ۳۰۴۰، ۳۰۴۱، ۳۰۴۲، ۳۰۴۳، ۳۰۴۴، ۳۰۴۵، ۳۰۴۶، ۳۰۴۷، ۳۰۴۸، ۳۰۴۹، ۳۰۵۰، ۳۰۵۱، ۳۰۵۲، ۳۰۵۳، ۳۰۵۴، ۳۰۵۵، ۳۰۵۶، ۳۰۵۷، ۳۰۵۸، ۳۰۵۹، ۳۰۶۰، ۳۰۶۱، ۳۰۶۲، ۳۰۶۳، ۳۰۶۴، ۳۰۶۵، ۳۰۶۶، ۳۰۶۷، ۳۰۶۸، ۳۰۶۹، ۳۰۷۰، ۳۰۷۱، ۳۰۷۲، ۳۰۷۳، ۳۰۷۴، ۳۰۷۵، ۳۰۷۶، ۳۰۷۷، ۳۰۷۸، ۳۰۷۹، ۳۰۸۰، ۳۰۸۱، ۳۰۸۲، ۳۰۸۳، ۳۰۸۴، ۳۰۸۵، ۳۰۸۶، ۳۰۸۷، ۳۰۸۸، ۳۰۸۹، ۳۰۹۰، ۳۰۹۱، ۳۰۹۲، ۳۰۹۳، ۳۰۹۴، ۳۰۹۵، ۳۰۹۶، ۳۰۹۷، ۳۰۹۸، ۳۰۹۹، ۳۱۰۰، ۳۱۰۱، ۳۱۰۲، ۳۱۰۳، ۳۱۰۴، ۳۱۰۵، ۳۱۰۶، ۳۱۰۷، ۳۱۰۸، ۳۱۰۹، ۳۱۱۰، ۳۱۱۱، ۳۱۱۲، ۳۱۱۳، ۳۱۱۴، ۳۱۱۵، ۳۱۱۶، ۳۱۱۷، ۳۱۱۸، ۳۱۱۹، ۳۱۲۰، ۳۱۲۱، ۳۱۲۲، ۳۱۲۳، ۳۱۲۴، ۳۱۲۵، ۳۱۲۶، ۳۱۲۷، ۳۱۲۸، ۳۱۲۹، ۳۱۳۰، ۳۱۳۱، ۳۱۳۲، ۳۱۳۳، ۳۱۳۴، ۳۱۳۵، ۳۱۳۶، ۳۱۳۷، ۳۱۳۸، ۳۱۳۹، ۳۱۴۰، ۳۱۴۱، ۳۱۴۲، ۳۱۴۳، ۳۱۴۴، ۳۱۴۵، ۳۱۴۶، ۳۱۴۷، ۳۱۴۸، ۳۱۴۹، ۳۱۵



پھر اس اندر والی خلا کے اندر کوئی دوسری خلا بھی ہونی چاہیے۔ اس طور پر خلا کے اندر کی خلا کے اندر والی خلا کا سلسلہ کبھی ختم نہ ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ خلا میں وسعت بھی ہے اور اس کے لاتعداد حصے ہو سکتے ہیں۔ اس سے یہی نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ خلا نہ "شے" ہے نہ "لا شے"۔ اس کے علاوہ وہ "صفت" بھی نہیں ہو سکتی۔ لہذا ارسطو کا یہ نظریہ صحیح ہے کہ۔ "خلا محض ایک خالی خولی تصور ہے" دوسری طرف مشاہدہ سے بھی اس نظریہ کی تصدیق ہوتی ہے۔ مثلاً اگر پانی سے بھرے لوٹے کو تیزی سے ہوا میں گھمائیں تو پانی ٹھہرا رہتا ہے۔ اگر خلا کا وجود ہوتا تو کوئی چیز پانی کو گرنے سے روک نہیں سکتی تھی۔ اس کے علاوہ کوئی چیز ہوا میں چاہے کتنی تیز کیوں نہ چلے، اس کی رفتار محدود ہی ہوگی۔ اگر خلا ہے تو کسی نہ کسی شے کو اس کے اندر لا محدود رفتار سے چلنا چاہیے لیکن تجربہ سے معلوم ہے کہ ایسی حرکت کبھی نہیں ہوتی۔ اس سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ قدرت کو خلا پسند نہیں۔

مکان کے متعلق بھی ابو علی سینا کا نظریہ ایٹمی تھیوری سے میل نہیں کھاتا۔ وہ کہتے ہیں کہ مادی اشیاء سے الگ کر کے مکان کا تصور ہی ناممکن ہے۔ ہر مادی شے یا "جسم" کے دو بنیادی اجزاء ہوتے ہیں (۱) مادہ یا ہیولی (جسے یونانی زبان میں ہیلہ کہتے ہیں) اور (۲) صورت جسمی۔ ہیولی کا احساس ہو یا نہ ہو لیکن صورت جسمی کا احساس ضرور شے کی وسعت سے ہوتا ہے۔ جسم کی تشکیل کے وقت جب مادہ وسعت قبول کرتا ہے تو اس کی سرحدیں بن جاتی ہیں اور بھی اس میں حجم گھرتا ہے اور مکانیت پیدا ہوتی ہے۔ جب تک سرحدیں نہ ہوں "مکان" یا "وسعت" کے کوئی معنی نہیں ہوتی۔ اس طور پر جسم کا "مقام" یا "مکان" سرحدوں کا وہ مجموعہ ہے جو اسے گھیرے ہوئے ہو۔ مثلاً پانی اگر گلاس کے اندر رکھا ہو تو گلاس کی وہ سطح ہی جو پانی کو چھو رہی ہے، پانی کا مقام یا مکان ہے۔ لہذا مکان کا الگ سے کوئی وجود نہیں۔ اسے "اجسام کی سرحدوں کے

مجموعہ" کے علاوہ کچھ اور نہیں سمجھنا چاہیے۔ اسی بنیاد پر ابن سینا مکان کے وجود اور کردار پر غور کرنے کے بجائے اس سوال کا تفصیلی جواب دیتے ہیں کہ "وسعت کیا ہے اور سرحد سے اس کا کیا تعلق ہے۔" لیکن اس سلسلہ میں وہ کوئی نیا نظریہ پیش نہیں کرتے اور بقول ماجد فاضل "ان اصولوں کو ارسطو کے فلسفہ ہی کی تشریح سمجھ سکتے ہیں۔"

یونانی فلسفی اور ریاضی داں مانتے تھے کہ بنیادی طور پر وسعت کی تین قسمیں ہیں (۱) سطر (ریکھا بالائن) کی وسعت (۲) سطح مستوی (سمت یا پلین) کی وسعت اور (۳) عام جسم کی وسعت سطری وسعت میں یک منگی ناپ سے کام چل جاتا ہے لیکن سطح مستوی میں وسعت کا اندازہ لگانے کے لیے دو سطروں کی، جو آپس میں زاویہ قائمہ بناتی ہوں، ضرورت پڑتی ہے۔ ایک سطر کے اندر ناپ کو لمبائی (طول یا درازہ) اور دوسری ناپ کو چوڑائی (عرض یا پینا) کہتے ہیں۔ اسی طرح عام مادی جسم میں لمبائی، چوڑائی کے ساتھ ساتھ ایک اور طرف بھی وسعت ہوتی ہے جسے اونچائی، گہرائی یا موٹائی کہہ سکتے ہیں۔ یوں تو بہت کم جسم ایسے ہوتے جن کے ہر حصے کی لمبائی (چوڑائی یا اونچائی) یکساں رہے۔ مثلاً گولے کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس کی "لمبائی" اتنی ہے۔ پھر بھی اس کی وسعت کا حساب قطر کی بنیاد پر لگایا جاتا ہے۔ دو سرے نقطوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ سطر میں ناپ یا "بعد" (ذاتی منش) ایک ہے اور سطح مستوی کے دو اور عام جسم کے تین "ابعاد" ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے مختلف ابعاد کی وسعتوں کی اپنی اپنی خصوصیات ہوں گی۔ لیکن ان کو بالکل الگ نہیں سمجھ سکتے کیونکہ دو۔ ابعادی وسعت (سطح) سے ابعادی جسم کی سرحد ہے اور اس میں تین ابعاد "قبول" کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ اسی طرح ایک ابعادی وسعت دو ابعاد قبول کر کے سطح کی سرحد بن جاتی ہے۔ مگر نقطہ کے ابعاد "صفر" ہیں اس لیے وہ صرف ایک ابعادی وسعت یعنی سطر کی سرحد بن سکتا ہے۔ پھر ریاضی داں کہتے ہیں کہ ہر جسمانی شکل کی بنیاد "نقطہ" ہے۔ نقطہ کے چلنے سے سطر بنتی ہے اور سطر کے چلنے سے سطح۔ اس کے



ملاوہ سطح کی جنبش سے جسمانی شکل "مصور" ہو جاتی ہے۔ لیکن ابوعلی سینا کا خیال ہے کہ قد مانے یہ بات محض اس لیے کہی تھی کہ نقطہ، سطح اور جسم کا باہمی تعلق سمجھنے میں آسانی ہو۔ لیکن درحقیقت نقطہ کا وجود محض "توہیتی" ہے اور حرکت بھی تصور ہی میں ہوتی ہے۔ بالفرض، نقطہ کہیں سے چل کر کہیں پہنچ جائے تو سطح ضرور بن جائے گی لیکن نقطہ خود بیچ میں نہیں رکنا، لہذا وہ سطح کی آخری حد کے ملاوہ اور کہیں پر "موجود" نہیں ہو سکتا۔ پھر کس بنیاد پر نقطہ کو سطح کی "جز یا اصل" کہہ سکتے ہیں؟ اسی طرح سطح بھی سطح کی بنیاد نہیں بن سکتی اور سطح کو جسمانی شکل کی بنیاد سمجھنا غلط ہوگا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ مختلف اجسام پہلے سے ہی موجود ہیں اور تشکیل کے وقت ہی ان کی صورت جسمی متعین ہو جاتی ہے۔ سطح تو اس کے بعد ظاہر ہوتی ہے۔ سطح کے کٹنے پر سطریں ملتی ہیں جن سے سطح کی سرحد بنتی ہے اور سطح کی سرحد ہی کو نقطہ کہتے ہیں۔ اس طور پر نقطہ کا "وجود" سطح کی سرحد کی حیثیت سے مانا جا سکتا ہے، اسی طرح سطح کا وجود "سطح کی سرحد" اور سطح کا وجود "صورت جسمی کی سرحد" ہی کی حیثیت سے ہے۔ چونکہ "عرض" کا وجود کسی دوسری ہستی پر منحصر ہوتا ہے، اس لیے نقطہ سطح اور سطح کو "حدید" یا "حد بندی" کے اعراض سمجھنا چاہیے۔ اس نظر کے مطابق اجسام کی شکلیں بھی "اعراض" ہیں کچھ اجسام مثلاً آسمان، چاند، سورج کی شکل میں کبھی تبدیلی نہیں ہوتی۔ ان کی شکل ان کا "عرض لازم" ہے لیکن مادی دنیا کے زیادہ تر اجسام میں بہت سی شکلیں اختیار کر لینے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ مثلاً موم کے ٹکڑے کو لے کر اس کی لمبائی، چوڑائی، اونچائی، گھٹائی، بڑھائی جا سکتی ہے اور اسے ہر طرح کی شکل دے سکتے ہیں جس سے اس کی "صورت" میں بھی تبدیلی ہو سکتی ہے۔ ان حالات میں البعد تو بدل جاتی ہے لیکن موم کی "ماہیت" وہی رہتی ہے۔ اس کے علاوہ ظاہری شکل چاہے کتنی ہی بدل جائے لیکن اس کی "صورت جسمی" یا جسمیت کی نوعیت نہیں بدلتی۔ لہذا یہی نتیجہ نکالنا پڑے گا کہ "ناپ" یعنی لمبائی، چوڑائی وغیرہ جسم کی بنیاد نہیں۔ وسعت مادی جسم کی ایک اہم خصوصیت

ضرور ہے لیکن اس کی ماہیت کا جزو نہیں ہے اسے جسم کا "خارجی عرض" ہی سمجھنا چاہیے۔

مکان کے مسئلہ کا ایک دوسرا پہلو بھی ہے۔ ابوعلی سینا مانتے تھے کہ ہر مادی شے یا جسم کی ایک "طبعی جگہ" ہوتی ہے لیکن مختلف ناسازگار حالات کے باعث اسے ہمیشہ اپنی اصلی جگہ نہیں ملتی۔ اس لیے جسم کو "کالیت کی کمی" کا احساس ہوتا ہے اور وہ مکان کے اندر وہی یوزیشن تلاش کرتا ہے جو اس کی فطرت طبع سے پوری طرح میل کھاتی ہو۔ اسی تلاش کو "حرکت" کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ عالم سفلی یعنی چاند کے نیچے کی دنیا میں ہر شے ناقص ہے لہذا کامل بننے کی خواہش سے ہی مادی اجسام حرکت میں آتے ہیں چونکہ اس مقصد کو جلد از جلد پورا کرنے کے لیے اجسام سب سے چھوٹا راستہ اختیار کرنا چاہیں گے۔ ان کی حرکت طبعاً سیدھی لکیر میں ہونی چاہیے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر رکاوٹیں نہ ہوں تو ہوا یا آگ ہمیشہ سیدھے اوپر کی طرف اٹھتی ہے اور پانی یا مٹی کا رخ نیچے کی طرف ہوتا ہے۔ لیکن افلاک کی گردش کا اصول دوسرا ہے۔ وہاں تو عالم علوی یعنی چاند اور اس کے اوپر کی دنیا میں ہر شے کامل ہے لہذا ان کی حرکت دائروی ہوتی ہے کیونکہ یہی حرکت کامل ہے جس میں مرکز سے دوری کبھی نہیں بدلتی۔

لیکن حرکت کے معنی ابوعلی سینا کے فلسفہ میں صرف یہ نہیں ہیں کہ کوئی شے ایک مقام سے دوسرے مقام پر پہنچ جائے۔ وہ ہر تغیر یا تبدیلی کو حرکت سمجھتے ہیں اور اسی بنیاد پر زمان کے متعلق اپنا نظریہ مرتب کرتے ہیں۔ اسطو کا خیال تھا کہ "زمان حرکت کی ناپ یا اس کا عدد ہے"۔ ابن سینا بھی اس اصول کو مانتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ زمان کے احساس سے حرکت کا احساس ہوتا ہے مگر حرکت کے بغیر زمان کا تصور بھی نہیں ہو سکتا۔ مکان کو تو جہی ہونی اکائی سے ناپ بھی سکتے ہیں مگر انسان کے اندر کوئی ایسی صلاحیت نہیں کہ وہ زمان کو براہ راست ناپ سکے چیزیں اگر ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل نہ ہوں تو "پہلے" اور "بعد" کا سوال کہاں اٹھ سکتا ہے۔ لہذا اگر



تبدیلی نہ ہو تو زماں بھی نہ ہوگا۔ لیکن چونکہ افلاک مسلسل گردش میں ہیں، حرکت بھی لگاتار ہوتی رہتی ہے۔ اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ زماں کا وجود بھی ہے۔ اگر افلاک نہ ہوتے تو نہ سمتیں ہوتیں، نہ کسی قسم کی حرکت ہوتی اور نہ زماں ہوتا ہے۔ لیکن حرکت کے ایٹم نہیں ہوتے لہذا زماں کے ایٹم بھی نہیں ہو سکتے۔ پھر بھی زماں کو تصور میں تقسیم کرنے یا رواج کے مطابق حرکت کو ناپنے پر سال مہینے، دن، گھنٹے یا آن میں بانٹ سکتے ہیں۔ اشعری اور دوسرے علما مانتے تھے کہ آن یا لمحز مانی ایٹم ہے لیکن ابو علی سینا کے مطابق زماں کی کسی بھی جھوٹی مقدار کو "حد" فرض کر سکتے ہیں۔ آن یا "لمحہ" ایسی ہی ایک حد ہے جس کا وجود صرف تصور میں ہو سکتا ہے۔

زماں، مکاں اور حرکت کے متعلق ان نظریات میں حالانکہ طبیعیاتی اصطلاحات اور ریاضیاتی دلیلیں ہی استعمال کی گئی ہیں لیکن ابو علی سینا ان مسئلوں کو مادی نقطہ نظر سے نہیں دیکھتے۔ طبیعیات تو ان کے لیے سب سے نچلے درجہ کا نظریاتی علم (علم زیرین) ہے۔ ریاضیات کو وہ ضرور اوسط درجہ کا علم یا "علم میانی" مانتے ہیں کیونکہ اس میں منطقی دلائل کا استعمال ہوتا ہے اور عموماً تضاد کی گنجائش نہیں ہوتی۔ لیکن مشاہدہ اور منطقی دلیلوں سے جو کچھ ملتا ہے اس سے چیزوں کی خارجی اور ظاہری پہلو ہی اجاگر ہوتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ مظاہر قدرت سے ان کا رشتہ ظاہر ہو سکتا ہے لیکن ان کے "وجود" کا راز سمجھ میں نہیں آ سکتا۔ سچا علم یا "علم برین" تو اولین فلسفہ یا "الہیات" ہے جس میں اشیا کے وجود سے متعلق مسئلوں پر غور کیا جاتا ہے اور خارجی مظاہرات کو باطنی پہلوؤں سے ملانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ ابن سینا یہ نہیں مانتے کہ کائنات محض حادثات یا اتفاقات پر مبنی ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ کائنات منظم، متوازن اور ہم آہنگ ہے اور قدرت ہر چیز کو اسی مقصد سے چلاتی ہے کہ اسے کمالیت حاصل ہو سکے۔ مثلاً اگر انسان بدن کو کوئی بیماری لگتی ہے تو قدرت اس پر قابو پانے کی کوشش کرتے ہے۔ موت بظاہر جبری چیز ہے لیکن اس کا بھی مقصد ہے نفس انسانی کو

آزاد کر کے اسے کمالیت عطا کرنا۔ چونکہ تمام اشیا کا "وجود" ذات مطلق یا "باری" سے ہے، نظریاتی علوم کا مقصد ہونا چاہیے کہ اشیا کی ماہیت کو ان کی انگوہی بنیاد پر سمجھیں۔ یہی وجہ ہے کہ ابو علی سینا طبیعیات یا ریاضیات کو غلط یا بضروری نہیں سمجھتے۔ ان علوم کی اہمیت اس معنی میں ہے کہ وہ اصلی علم یا "الہیات" کے لیے ذہن کو تیار کرتے ہیں۔

الہیات کے مطابق تمام مادی یا غیر مادی ہستیوں کو تین قسموں میں بانٹ سکتے ہیں۔ (۱) واجب الوجود (۲) ممکن الوجود اور (۳) مستغنی۔ مستغنی کا وجود نہ ہوتا اور نہ ہو سکتا۔ ممکن الوجود اشیا یا ممکنات حقیقت میں پہلے سے ہیں۔ لیکن اپنے آپ ظاہر نہیں ہو سکتیں۔ واجب الوجود وہ ہستی ہے جو اپنے آپ موجود ہے اور "نہیں" نہیں ہو سکتی۔ چونکہ ممکنات کے ظاہر ہونے میں اسباب کا ایک سلسلہ ضروری ہے جو کہیں نہ کہیں ضرور ختم ہوگا۔ لہذا "سبب اول" کا ہونا لازمی ہے۔ یہی سبب اول یا "لازمی وجود" واجب الوجود ہے جسے "باری" یا خدا بھی کہہ سکتے ہیں۔ دنیا یا علما مانتے تھے کہ خدا "سبب اول" ہے لیکن ابو علی سینا کا خیال ہے کہ وہی "سبب آخر" بھی ہے۔ وہ "نہیں" نہیں ہو سکتا اس معنی میں ناگزیر ہے، لہذا وہ جو کچھ کرتا ہے وہ بھی ناگزیر ہے۔ اس کے عمل میں ارادہ کو دخل نہیں۔ ارادہ تو خواہش پر منحصر ہوتا ہے اور خواہش کرنا ناقص ہونے اور کمالیت کی کمی کی نشان دہی ہے۔ وہ تو "خیر مطلق" (اچھائی ہی اچھائی) اور "کمال محض" ہے۔ ایک نظام "خیر" اس کے علم میں ہے۔ جس کے مطابق کائنات کی بہترین شکل متعین ہوتی ہے۔ واجب الوجود کو اپنی کمالیت کا ہمیشہ "علم" یا "تعقل" ہوتا رہتا ہے اور یہی علم اس نظام کائنات کو علی شکل دیتا رہتا ہے۔ لیکن واجب الوجود کا علم انسان کے علم سے بالکل مختلف ہے۔ انسان کو باہری چیزوں کا علم بظاہر ہی ہو جائے لیکن اسے اپنی ماہیت کا علم کبھی نہیں ہو سکتا۔ آدمی کبھی نہیں جان سکتا کہ وہ خود کیا ہے۔ اس کے برخلاف واجب الوجود کا "علم" اس کی "ماہیت" اس کی "حدی" اور اس کی ذات ایک ہی



ہے۔ ابوعلی سینا کے اس نظریہ کے مطابق واجب الوجود نے کائنات کو کسی مخصوص لمحہ پر "خلق" نہیں کیا۔ کائنات کا "نظام خدا ہمیشہ سے ہے لیکن اگر واجب الوجود نہ ہوتا تو یہ نظام مسلسل ظہور میں نہ آتا۔ اپنی کاملیت کے علم سے وہ ایک ناگزیر اثر پیدا کرتا ہے جس سے کوئی دوسرا اثر نکلتا ہے اور یہ سلسلہ یونہی چلتا رہتا ہے اور چلتا رہے گا۔ اس معنی میں کائنات کا وجود اس کے تعقل کا فیض" ضرور ہے لیکن واجب الوجود کا تخلیق سے براہ راست تعلق نہیں۔

تخلیق کے متعلق ایک سوال یہ اٹھتا ہے کہ وہ کیا چیز یا کون ذات ہے جو یہ طے کرتی ہو کہ اب "خلق" کا وقت آگیا۔ معتزلی کہتے تھے کہ تخلیق سب سے موزوں وقت پر ہوتی۔ اشعریہ کا عقیدہ تھا کہ اللہ نے خود اپنی مرضی سے طے کیا کہ اب بنانے کا وقت آگیا اور بھی سے "جوہر" اور "اعراض" کی مسلسل "تخلیق و تجدید" کا سلسلہ جاری ہے۔ ابوعلی سینا "اشارات و تنبیہات" میں تفصیل کے ساتھ بتاتے ہیں کہ تمام وقت برابر ہیں۔ کوئی وقت بھی کسی دوسرے وقت کے مقابلہ میں موزوں تر نہیں ہو سکتا اگر یہ مان لیں کہ کائنات کی ابتدا کسی مخصوص لمحے پر ہوئی تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ یا تو تخلیق کرنے والے کو وہ وقت خود بخود پسند آگیا یا اسے مجبوراً طے کرنا پڑا کہ اب تو کائنات کی تخلیق کرنی ہی ہوگی۔ لیکن آخر اس نے تخلیق کی ہی کیوں؟ کیا یہ تخلیق محض "برائے خلق" ہے یا اس کے پیچھے کوئی غرض یا مقصد بھی ہے؟ ظاہر ہے کہ اس میں "خالق" کا مقصد یا فائدہ کیا ہو سکتا تھا۔ کیونکہ کسی شے کے "وجود" یا "ناوجود" سے اس کے اوپر کیا اثر پڑ سکتا ہے۔ تخلیق کے لیے تو لازمی شرط ہے "امکان" اور امکان کوئی "شے" نہیں ہے۔ وہ کسی "موضوع" کے عرمن ہی کی حیثیت سے رہ سکتا ہے۔ یہ موضوع مادہ ہے۔ اس سے یہی نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ کائنات میں جن جن چیزوں کا وجود ممکن تھا وہ مادہ کی حیثیت سے ہمیشہ رہی ہوں گی اور "وجود میں آتے وقت انھوں نے صورت جسمی اختیار کی ہوگی۔ واجب الوجود کے تعقل سے اس

عمل کی ابتدا ہوتی ہے اور یہ تعقل زمان و مکاں کا پابند نہیں۔ واجب الوجود کے "تعقل" سے کائنات کس طرح وجود میں آتی ہے اس کی تفصیل ابوعلی سینا نے اپنی مختلف تصنیفات خصوصاً "کتاب الشفا" اشارات و تنبیہات" اور "دانش نامہ" میں دی ہے۔ ان کے نظریہ کا بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ "اشیا خیال سے پیدا ہوتی ہیں اور واحد سے واحد ہی نکل سکتا ہے۔" واجب الوجود کو خود بخود اپنی ماہیت کا علم ہوتا ہے۔ اس خیال ہی سے پہلا انجام یا "معلول الاول" نکلتا ہے۔ جس کی ماہیت یہ ہے کہ اس کا وجود میں آنا پہلے سے ہی ممکن تھا۔ ساتھ ہی ساتھ واجب الوجود سے اس کا "پدید ہونا" (نکلنا یا ظاہر ہونا) ناگزیر ہے۔ لہذا اس کا وجود (۱) ممکن ہذا اور (۲) واجب بالغیر ہے۔ چونکہ کسی واحد شے کے اندر یہ دوئی محض خیال ہی میں رونما ہو سکتی ہے۔ یہ "معلول الاول" دراصل "عقل اول" ہے۔ عقل کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ واحد اور متحد یعنی مادہ سے الگ ہے۔ وہ اپنے آپ پر غور کر سکتی ہے اور اپنے مثل یعنی "معقولات" ہی کو قبول یا عیاں کر سکتی ہے۔ "عقل اول" جب اپنے اوپر غور کرتی ہے تو واجب بالغیر ہونے کے باعث ایک اور عقل "پدید" ہوتی ہے جسے "عقل دوم" کہتے ہیں۔ دوسری طرف "ممکن" ہونے کی وجہ سے ایک "نفس" کا عقل اول کے ساتھ وابستہ ہو جانا لازمی ہے۔ نفس بھی عقل ہی کی طرح واحد اور مادہ سے الگ ہے لیکن اس کو جسم کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ جسم فلک الافلاک (غوان) یا آسمانوں کا آسمان ہے۔ نفس ہی کے ذریعہ سے عقل اول اور فلک الافلاک کے درمیان تعلق برقرار رہتا ہے۔ چونکہ نفس کو کمال حاصل نہیں ہو پاتا ایک "شوق" یا "عشق" اسے مجبور کرتا ہے اور اسی باعث وہ فلک کے جسم کو حرکت میں ڈال دیتا ہے۔

عقل دوم میں بھی عقل اول کی خصوصیات ہوتی ہیں اور وہ جب اپنے اوپر غور کرتی ہے تو اس سے بھی تین اشیا پدید ہوتی ہیں۔ (۱) تیسری عقل (۲) فلک البروج (آکھواں یا ساکت ستاروں کا آسمان) اور (۳) اس کا



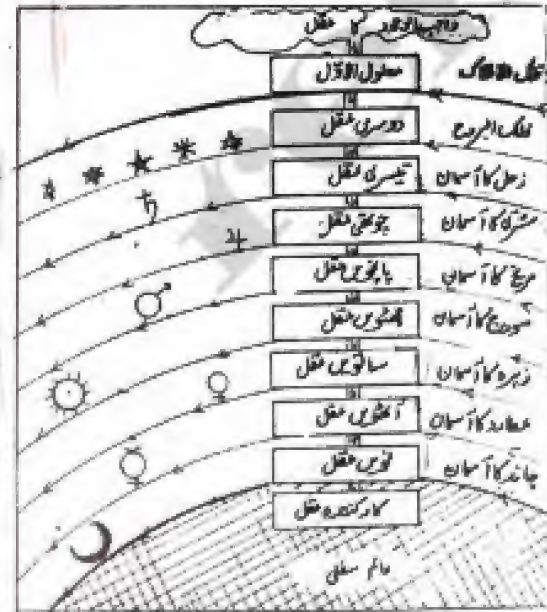
نفس "تعقل" کا یہ عمل اسی طرح چلتا رہتا ہے اور کل دس عقلیں یا عقول متعارفہ "پدید ہوتی ہیں۔ ان کے درمیان وقت کے حساب سے کوئی فرق نہیں لیکن جو عقل واجب الوجود سے جتنی زیادہ قریب ہوگی، اتنی ہی افضل تر ہے۔ لہذا عقل اول سب سے اعلیٰ اور دسویں عقل سب سے نیچے درجہ کی ہے۔ ہر عقل سے تین اشیا۔ ایک نئی عقل، ایک آسمان اور اس کا نفس۔ پدید ہوتی ہیں۔ "عقل" کا درجہ گھٹنے کے مطابق متعلقہ آسمان کی لطافت بھی کم ہو جاتی ہے۔ نویں عقل سے تو پہلا یا "چاند کا آسمان" والی ہے لیکن اس سے پدید ہونے والی "دسویں عقل" سے کوئی آسمان پیدا نہیں ہوتا اور وہیں سے مادی دنیا یا عالم سفلی کی ابتدا ہوتی ہے۔ تو عقلوں سے متعلقہ کائنات یعنی نو آسمان، سات سیاروں اور ثابت ستاروں کی دنیا "عالم علوی" ہے چونکہ عالم علوی میں ہر شے لطیف اور نفیس ہے۔ وہاں کسی قسم کی تبدیلی نہیں ہوتی۔ اجرام فلکی بھی ایسے مادہ کے بنے ہیں۔ جس کو اس کی صورت سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ سچی وجہ ہے کہ آسمان کے نو طبق، ساتوں سیارے اور چھترے ہوئے ستارے ہمیشہ سے ایک ہی حالت میں ہیں۔ نہ کوئی نیا ستارہ یا ستارہ پیدا ہوتا اور نہ کوئی آسمانی ہستی فنا ہوتی۔ جو کچھ "پدید" ہوتا ہے وہ محض اس بنیاد پر کہ کوئی "عقل" اپنی امکانات پر غور کرتی ہے۔ یہ نظریہ ارسطو کے نظریہ سے ملتا ہے لیکن ابو علی سینا اس دعویٰ کا کوئی ثبوت نہیں دیتے۔ غالباً ان کے ذہن میں یہ بات تھی کہ "آسمانی ہستیاں" اسی طرح وجود میں آتی ہیں جس طرح "خیال" سے تصویر بن جاتی ہے۔ تصویر کی "صورت" کو اس کے "جسم" سے الگ نہیں کر سکتے۔ اس کے علاوہ تصویر بذات خود کوئی تصویر نہیں بنا سکتی لیکن اس "تصویر کے خیال" سے اگر کوئی دوسرا "خیال" پیدا ہو تو جب تک نئے خیال میں کچھ بھی زور ہے ایک نئی تصویر بنائی جاسکتی ہے۔ لیکن چاند کے بچے کی دنیا، یعنی "عالم سفلی" میں اجسام ایسے مادہ کے بنے ہیں جن کو ان کی صورت سے الگ کیا جاسکتا ہے۔ اسی سبب سے

ان میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ چنانچہ جب "دسویں عقل" سے "اولین مادہ" یا "ہیولی" پدید ہوا تو "بلع کی قوت" نے "اسی کو حرکت میں ڈال دیا۔ اس حرکت سے شدید گرمی پیدا ہوئی۔ گرمی کی وجہ سے عالم سفلی کا جسم الگ ہو گیا۔ اس الگائے خشکی پیدا ہوئی اور ایک شے وجود میں آئی جسے "آگ" کہتے ہیں۔ اس کے مزاج میں گرمی اور خشکی ہے۔ جو حد تک آگ نہیں بن سکا وہ مرکز کی طرف گر پڑا۔ حرکت نہ کر سکنے کے باعث وہ ٹھنڈا ہو گیا۔ ٹھنڈک سے کثافت (بھاری پن) پیدا ہوئی اور بعد کو خشکی۔ خشکی اور ٹھنڈک کا مزاج لے کر ایک عنصر پیدا ہوا جسے "خاک" کہتے ہیں۔ بقیہ جسم اوپر آگ اور نیچے خاک سے گھرا ہوا تھا۔ آگ کے قریب کا آدھا گرم ہو گیا لیکن گرمی اتنی نہیں تھی کہ اس کے حصے الگ ہو جاتے۔ اس طرح ایک نئے عنصر کا وجود ہوا جس میں گرمی اور نمی کی صفات تھیں۔ یہ عنصر "ہوا" ہے۔ دوسرا آدھا جو خاک کے قریب تھا ٹھنڈا ہو گیا لیکن ٹھنڈا بہت زیادہ نہ ہونے کے باعث جم نہیں سکا۔ اس کے مزاج میں نمی اور ٹھنڈک ہے۔ اس عنصر کو "پانی" کہتے ہیں۔ اس طرح سفلی کے چاروں ارکان یا "چار عناصر" خاک، آب، باد اور آتش کی تکوین ہوئی اور چاند کے آسمان کے نیچے چار کڑے۔ (۱) کڑہ آتش (۲) کڑہ باد (۳) کڑہ آب اور (۴) کڑہ خاک۔ قائم ہوئے۔ کڑہ خاک ہی ہماری "زمین" ہے۔ زمین پر "دسویں عقل" سے زندگی کے مختلف مدارج۔ پٹر پودے جانور اور انسان۔ یعنی (۱) نفس نباتی (۲) نفس حیوانی اور (۳) نفس ناطقہ عیاں ہوئے۔ اس طور پر کائنات کی ہر شے کا سلسلہ مختلف درمیانی وسیلوں سے گزرتے ہوئے واجب الوجود سے مل جاتا ہے۔

ابو علی سینا کی اس تشریح کے مطابق عالم علوی میں تو "ابداع" ہوتا ہے اور عالم سفلی میں "تکوین" ابداع کے معنی ہیں "واحد کا واحد سے کسی وسیلے کے بغیر محض خیال سے نکلتا" اور "تکوین کا مطلب ہے" جس شے کا وجود ممکن ہو اسے کسی وسیلے کی مدد سے مناسب شکل دے دینا۔ چاند اور اس کے اوپر کی دنیا میں ہر شے کسی نہ کسی عقل سے براہ راست "پدید" ہوتی



ہے اس کے برخلاف عالم سفلی میں تمام اجسام (۱) مٹی (۲) پانی (۳) ہوا اور (۴) آگ سے مل کر بنتے ہیں۔ لیکن یہ چاروں "عناصر" حقیقت میں ایک ہی مادہ (جیسے یہولی بھی کہتے ہیں) کے مختلف "طبائع" ہیں۔ افلاک کی گردش سے "یہولی" پر چھاپ پڑتی رہتی ہے اور چاروں عناصر ایک دوسرے میں تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ اس کا ثبوت روزمرہ کے مشاہدہ سے بھی ملتا ہے مثلاً ٹھنڈی ہوا ابھی برف بن کر پہاڑ کی چوٹی پر مٹی ہی کی طرح جی رہتی ہے



ابن سینا کی "کائنات"۔ واجب الوجود عقول متفارقة، نو آسمان، اجرام فلکی عالم سفلی  
شکل نمبر ۳

اور کبھی بارش کے روپ میں پانی بن جاتی ہے۔ اس کے علاوہ آگ بھی محض "گرم" کی ہوتی ہوا ہے۔ موسم کی تبدیلی سے ہوا جسم کو بھیس دیتی ہے اور انسان بھی دھونکنی کی مدد سے ہوا کو آگ بنا دیتا ہے۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ایک عنصر کا "فساد" دوسرے کی "تکون" ہے۔ جب افلاک کی گردش سے کوئی شے ایک نئے مزاج کو قبول کرنے کی صلاحیت حاصل کر لیتی ہے تو اس کو نئی شکل مل جاتی ہے۔ اس عمل میں واجب الوجود کا دخل محض اتنا ہے کہ وہ "دسویں عقل" کے وسیلے سے مادے کو مناسب شکل عطا کر دیتا ہے۔ اسی وجہ سے دسویں عقل کو "کارکنندہ" یا "واہب القدر" یعنی روپ دانا بھی کہتے ہیں۔ اگر افلاک مسلسل گردش میں نہ ہوتے تو عالم سفلی میں کسی طرح کا نظم و نسق نہ ہوتا۔ مادی چیزوں میں نہ نیا مزاج قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہوتی اور نہ وہ کسی طرح کی صورت اختیار کر سکتیں۔ لیکن تمام افلاک "عشق" کے باعث گردش کرتے ہیں اور واجب الوجود ان کا "معشوق" ہے۔ اس معنی میں واجب الوجود ہی عالم کا "پہلا اور آخری سبب ہے"۔ یہ عالم، عالم اسباب ہے اور کوئی بھی بات یہاں بغیر سبب کے نہیں ہوتی لیکن تمام اسباب حقیقت میں آخری سبب سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ اگر معمار کے دماغ میں "نیا شدہ مکان" کی تصویر نہ ہو تو وہ معمار نہیں بن سکتا اور "مکان کی شکل" بھی عملی روپ نہیں لے سکتی۔ مٹی گارا سب کچھ موجود ہونے کے باوجود مکان کا بن جانا ممکن نہیں ہوگا۔ لہذا یہ کہہ سکتے ہیں کہ جب کوئی آخری سبب ہوتا ہے تبھی دوسرے اسباب بھی پیدا ہوتے ہیں۔ اس تھیوری کے مطابق نہ تو یہ مان سکتے کہ کائنات کسی مخصوص لمحہ پر وجود میں آئی اور "وجود میں لانے والے" کا کام اس کے بعد ختم ہو گیا ساتھ ہی یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ "بنانے والے" اور "کائنات" دونوں سدا سے ہم وقتی ہیں۔ ارسطو کا، جن کے فلسفہ کو ابو علی سینا مجموعی طور پر صحیح سمجھتے تھے، عقیدہ تھا کہ مادہ اور خدا دونوں ہمیشہ سے موجود ہیں لیکن خدا صرف "حرک ازل" ہے۔ اُس نے مادہ کو ایک بار حرکت میں ڈال دیا اور اُس کے بعد سے خدا کا کائنات



سے کوئی براہ راست تعلق نہیں۔ مادہ خود اپنے قوانین کے مطابق بنتا بگڑتا اور مختلف شکلیں لیتا رہتا ہے۔ لیکن ابو علی سینا کی تھیوری سے نتیجہ نکلتا ہے کہ واجب الوجود کا عالم سے علاحدگی کا رشتہ نہیں۔ اسی کے تعقل سے افلاک کا وجود ہے اور وہی اس تمام عالم کو ایک نظام کے اندر پردے ہوئے ہے۔ اس سلسلہ میں ایک سوال یہ اٹھتا ہے کہ آیا واجب الوجود کا تعقل ارادی ہے یا جبری؟ اس سوال کا بہت صاف جواب ابن سینا کی تصنیفات میں نہیں ملتا لیکن بقول پر دینز "ابو علی سینا کا مفروضہ ہے کہ اگر کوئی شے اپنی امکانی صفات میں سے زیادہ سے زیادہ حاصل کرے تو یہی اس شے کا کمال ہے۔ لیکن کوئی بھی شے جس کا وجود "ممکن" ہو اپنا وجود اپنے آپ حاصل نہیں کر سکتی۔ اس کو تو وہی ہستی وجود میں لا سکتی ہے جو واجب الوجود ہو۔ اگر واجب الوجود کسی "ممکن" ہستی کو اپنے تعقل سے پدید نہ کرے تو یہ نظام کائنات جو "خیر کل" (پوری اچھائی) کا نظام ہے، خام رہ جائے گا اور اس سے خود واجب الوجود کے کمال میں کمی رہ جائے گی۔ لہذا یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ تعقل کے وسیلے سے اشیا کو پدید کرنا کامل مطلق، واجب الوجود کو "طبع" میں ہے۔ اس عمل میں جبر یا ارادہ کا سوال ہی نہیں اٹھتا۔ اس بنا پر واجب الوجود کو "صانع" ضرور مان سکتے ہیں لیکن خالق نہیں کہہ سکتے۔ کم از کم اس معنی میں کہ کسی زمانہ میں کائنات کا وجود نہیں تھا اور بعد کو اس کے ارادہ سے ایک دم ہو گیا۔

دینیاتی علما مانتے تھے کہ ایک زمانہ تھا جب صرف "خدا کی ذات" تھی اور کسی مخصوص وقت پر اس نے عالم کی تخلیق کر دی۔ لیکن ابو علی سینا کا خیال ہے کہ کائنات اور واجب الوجود میں زمان کے حساب سے "پہلے" اور "بعد" کا فرق نہیں۔ یہ فرق صرف ماہیت میں ہے۔ اس کی بنیاد یہ ہے کہ اور چیزوں (یا واقعات) "الف" اور "ب" میں اگر یہ رشتہ ہو کہ "ب" کا وجود "الف" پر منحصر ہو لیکن خود "الف" کا وجود "ب" کا محتاج نہ ہو تو کہہ سکتے ہیں کہ ماہیت میں "الف" پہلے (مقدم) ہے اور "ب" اس کے بعد (موخر)۔

مثلاً تمام اعداد صحیحہ۔ دو، تین، چار وغیرہ۔ کا انحصار "ایک" پر ہے لیکن دو، تین، چار وغیرہ نہ بھی ہوتے تو "ایک" رہ سکتا تھا۔ لہذا "ایک" کو مقدم اور دو وغیرہ کو موخر مانتے ہیں حالانکہ ان میں کوئی زمانی فرق نہیں ہے۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ کسی زمانے میں صرف "ایک" تھا، دو اور بقیہ صحیحہ عدد بعد کے زمانہ میں آئے۔ اس کے علاوہ حرکت میں بھی یہی ہوتا ہے۔ مثلاً ہاتھ کی جنبش سے کبھی گھومتی ہے۔ دونوں حرکیں ایک ہی وقت میں ہوتی ہیں۔ لیکن یہ نہیں کہہ سکتے کہ جب کبھی گھومتی ہے تو ہاتھ حرکت کرتا ہے۔ چونکہ کبھی کسی حرکت کا "وجود" ہاتھ کی حرکت پر منحصر ہے یہ کہنا درست ہو گا کہ ہاتھ کی حرکت "مقدم" ہے اور کبھی کا گھومنا "موخر"۔ ابو علی سینا کی دلیل یہ ہے کہ کائنات کی ہر شے کا وجود، خواہ وہ عالم علوی میں ہو چاہے عالم سفلی میں واجب الوجود ہی پر منحصر ہے لہذا کہہ سکتے ہیں کہ واجب الوجود "مقدم" ہے اور کائنات "موخر" وجودی سلسلہ میں سب سے پہلے واجب الوجود ہے، اور پھر دس عقلیں اور افلاک، اس کے بعد چار عناصر اور سب سے آخر میں مادی جسم یا مرکبات آتے ہیں۔ اسی سے یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے زمانہ ہمیشہ سے ہے اور نہ کبھی "نہیں" تھا۔ وہ تجھی سے ہے جب سے واجب الوجود کا تعقل ہے۔ اس معنی میں زمان کا "ابداع" ہوتا ہے اس کی "تخلیق" نہیں ہوتی۔

یہ تصورات منطقی الجھاؤ سے خالی نہیں ہیں۔ مثلاً (۱) عقل کیا ہے؟ اس سوال کا کوئی صاف جواب ابو علی سینا کی تصنیفات میں نہیں ملتا۔ ایک طرف تو وہ کہتا ہے کہ عقل "غیر مادی" ہے اور صرف "معقولات" کو پدید یا قبول کر سکتی ہے دوسری طرف یہ بھی مانتے ہیں کہ آسمان اور اجرام فلکی یعنی چاند ستاروں جیسی مادی چیزیں اس سے پیدا ہو جاتی ہیں۔ پھر مفروضہ تو یہ ہے کہ "واحد سے واحد ہی نکل سکتا ہے، مگر یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ دسویں عقل سے عالم سفلی میں جمادات، نباتات حیوانات اور انسانوں کی کثرت کیوں نکل آتی ہے۔ اس کے علاوہ کچھ



تصفیات ہیں، جہاں تعویف کا رنگ غالب ہے، مثلاً "حق ابن یقضان" اور "رسال فی الملائکہ" عقل کو "فرشتہ ثامن کرپوری پوری پوری پوری پیش کی گئی ہے جس کی بنیاد پر کچھ علمائے دسویں عقل کو "جبریل" یا "روح القدس" مان لیا لیکن ابو علی سینا کے ایک پیرو، ملا باقر مجلسی، جن کی تصنیف "بہار الانوار" مسلمانوں کے شیعو فرقہ کے لیے بہت اہم گرنتھ ہے، کہتے ہیں کہ عقل کو فرشتہ ماننا باطل ہے۔ (۲) واجب الوجود کون یا کیا ہے؟ اس کی ایک تعریف تو یہ ہے کہ "واجب الوجود کسی ہستی ہے جو نہیں" نہیں ہو سکتی اس کا وجود ہی اس کی ماہیت ہے۔ دوسری کوئی صفات اس میں نہیں ہیں" لیکن بہت سی تصنیفات میں اسے "باری" یا "ایزد متعال" بھی بتایا گیا ہے۔ جس کے معنی یہ ہوئے کہ وہ "قادر مطلق" عالم ودانا" اور "مختار کل" ہے۔ ان متضاد تعریفات سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ آیا واجب الوجود "خالص وجودی تصور" ہے یا یہودیوں، عیسائیوں اور مسلمانوں کے "خدا" کی طرح کوئی "جسمی جاگتی شخصیت" ہے۔ (۳) واجب الوجود کے "علم" کی نوعیت کیا ہے؟ ابن سینا کہتے ہیں کہ واجب الوجود کو خود اپنے متعلق مسلسل علم ہوتا رہتا ہے لیکن کائنات کے بارے میں یہ علم بالواسطہ دس عقلوں کے وسیلے سے "من حیث کل" (مجموعی حیثیت سے) ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں کہہ سکتے ہیں کہ عالم کون و فساد کی جہاں مخلوقات کی کثرت ہے، الگ الگ چیزوں اور ہستیوں کے بارے میں اسے براہ راست تفصیلی علم نہیں ہو سکتا۔ امام فخر الدین رازی اور امام غزالی یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ "ابو علی کا خدا فرداً فرداً انسانوں کو جانتا اور نہ ان کے اعمال کو" اس کے علاوہ چونکہ واجب الوجود "لازمان" ہے اس کے لیے "اب" اور "تب" کے کوئی معنی نہیں۔ لہذا اسے "وقت کے گزرنے کا علم" بھی نہیں ہو سکتا۔ دینیاتیوں کا اعتراض یہ تھا کہ جس بات کا علم ناقص العقل انسان تک کو ہو جاتا ہے، تعجب ہے کہ "باری" کو اس کا علم نہ ہو۔ واجب الوجود میں یہ بہت بڑا "نقص" رہ جاتا ہے جس کے باعث اس کو نہ "کامل مطلق" کہہ سکتے

اور نہ "عالم ودانا" مان سکتے۔ ظاہر ہے کہ کوئی بھی ایسی تھیوری جس میں یہ نہ مانا جائے کہ یہ دنیا اللہ نے کسی مخصوص لمحہ پر صرف اپنے ایک لفظ "کن" (ہو جا) سے بتا دی اور وہ جو چاہے اور جب چاہے کر سکتا ہے، کٹر دینیاتی علما کے لیے یہ آسانی قابل قبول نہیں ہو سکتی تھی۔ چنانچہ ابو علی سینا کی بہت سخت مخالفت ہوئی کچھ علما کے کہنے پر خلیفہ مستجد عباسی نے ان کی کتابیں جلوانے کا حکم دے دیا۔ امام غزالی ایسی شخصیت نے اعتقادی نقطہ نظر سے ان کی کات کرنے کے لیے متعدد کتابیں تصنیف کیں۔ دوسری طرف ابو الولید محمد ابن احمد ابن رشد (۱۱۲۶ - ۱۱۹۸) نے ان کے اصولوں کو منطقی طور پر کمزور بتایا۔ لیکن حقیقت تو یہ ہے کہ ابو علی سینا نے جو کام اپنے ذمہ لیا تھا، آسان نہیں تھا۔ ان کے نظریات کو بقول سہیل عسکری "اعتقادی بحران کی پیداوار" کہہ سکتے ہیں۔ مذہب اسلام کو وہ بنیادی طور پر صحیح سمجھتے تھے لیکن روایتی عقائد کو سوچے سمجھے یا عقل کی کسوٹی پر پرکھے بغیر قبول کرنا نہیں چاہتے تھے۔ حالانکہ انھیں برابر یہ احساس ہوتا رہا کہ انسانی دماغ ہمیشہ سچ کو سچ ثابت نہیں کر سکتا۔ ان کا خیال تھا کہ اپنی تھیوری کی مدد سے وہ مذہب کے بنیادی مسئلہ کا حل یعنی خدا کے وجود کا ثبوت پیش کر سکتے ہیں۔ ان کے پیش رو مسلم فلسفیوں نے کچھ یونانی نظریات کو اسلامی نظام میں جگہ دینے کا سلسلہ شروع کیا تھا لیکن ابو علی سینا نے کسی مخصوص نظام فکر کی تقلید یا تائید نہیں کی بلکہ اسلامی اصول و فروع، زرتشتی عقائد، ارسطو کے مقولے، افلاطونی نظریات اور نوافلاطونی تھیوریوں سے فیض حاصل کر کے خود اپنا نظام مرتب کیا۔ اس نظام کی بنیاد تو اسلامی ہی رہی لیکن اگر عام عقیدہ اور فلسفہ میں کہیں ٹکڑاؤ نظر آیا تو انھوں نے دونوں کو زبردستی ملائے گی کو شش نہیں کی۔ فلسفہ اور اسلام کے درمیان کتنی یکسانیت ہے اور ان میں اختلافات کیا ہیں، اس کی جتنی صاف تصویر ابو علی سینا کے نظام میں ملتی ہے، کسی دوسرے مسلم مفکر کے یہاں ملنی مشکل ہے۔ ان کا



طرز استدلال اتنا زوردار تھا کہ مخالفین کو بھی ان کے طریقے اختیار کرنے پڑے۔ اور چونکہ ان کے ”نظام خیر“ میں پوری کائنات، انسان اور واجب الوجود سبھی شامل ہیں جو ایک دوسرے سے آزاد بھی ہیں اور وابستہ بھی ساتھ ہی ساتھ ”باری“ ہی کو تمام وجود کا پہلا اور آخری سبب مانا گیا ہے، ابوعلی سینا کے فلسفہ میں ایک مخصوص اسلامی رنگ پیدا ہو گیا جو مسلمانوں کے کچھ حلقوں کے لیے بڑی دلکشی رکھتا تھا۔

ابوعلی سینا کی تعلیمات کو کچھ ایرانیوں نے کافی مقبول بنایا جن میں تیرھویں صدی کے ریاضی دان نصیر الدین طوسی (۱۲۰۱-۱۲۷۴) کا نام خاص طور پر اہم ہے۔ انھوں نے ”اشارات و تنبیہات“ کی شرح لکھ کر بہت سی منطقی الجھنیں صاف کرنے کی کوشش کی۔ خیال کیا جاتا ہے کہ اس دور کا شاید ہی کوئی ایرانی دانشور ایسا ملے جس نے ابوعلی سینا کی تعلیمات سے اثر نہ لیا ہو۔ فارسی ادب پر بھی ان کے فلسفہ کی گہری چھاپ ہے جس کی جھلک خائب کے اردو کلام تک میں ملتی ہے۔ مثلاً

دھرج جلوہ یکتائی معشوق نہیں ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود میں

یورپ میں ان کے نظریات کا بہت گہرائی سے مطالعہ ہوا اور سنت ٹامس اکوئینس جیسی شخصیت نے ان کے اصولوں سے بہت کچھ فائدہ اٹھایا۔ ابوعلی سینا کی یہ دلیل کہ ”تمام ممکن ہستیوں کو وجود میں لانے کے لیے ایک ایسی ہستی کی ضرورت ہے جو خود واجب الوجود ہو“ آج بھی خدا کا وجود ثابت کرنے کے لیے استعمال کی جاتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مابعد الطبیعیاتی ہیتوریوں میں منطقی تضاد سے بچنا تقریباً ناممکن ہوتا ہے۔ لیکن ابوعلی سینا کے طرز فکر میں اہمیت اس بات کی ہے کہ انھوں نے عقائد کے مسئلوں میں رواداری اور عقلیت پسندی پر زور دیا اور اپنے زمانے کے جتنے علوم سے انھیں واقفیت تھی، ان کا پورا پورا استعمال کیا۔ یہ بھی صحیح ہے کہ ان کے بہت سے مفروضے اب غلط ثابت ہو چکے ہیں۔ مثلاً ”لو آسمان“ اور ”دس عقلیں“ آج بے معنی الفاظ ہیں۔ آدنی

چاند تک پہنچ گیا اور معلوم ہوا کہ ”عالم علوی“ اور ”عالم سفلی“ کے مابین کوئی فرق نہیں۔ اس کے علاوہ یہ کہتا بھی درست نہیں کہ اجرام فلکی میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ نئے نئے ستارے برابر پیدا ہوتے اور مٹتے جاتے ہیں۔ پھر بھی مابعد الطبیعیاتی اور دینیاتی مسئلوں میں عقلیت پسندی پر ابوعلی سینا نے جو زور دیا ہے اس کی اہمیت آج بھی ہے اور آنے والے زمانے میں بھی رہے گی۔

-----

امام غزالی جن کا پورا نام حجتہ الاسلام ابو حامد محمد ابن محمد الطوسی الشافعی الفراء ہے، ابوعلی سینا کے انتقال کے ۲۱ برس بعد اتر پور بنی ایران کے شہر طوس کے قریب غزال گاؤں میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم طوس میں حاصل کرنے کے بعد نیشاپور کے مدرسہ میں امام الحرمین ابوالمعالی الجوید سے فقہ اور کلام کا درس لیا۔ الجوینی اپنے زمانے میں علم الکلام کے سب سے بڑے ماہر سمجھے جاتے تھے اور اسلامی عقائد کا تحفظ کرنے کے سلسلہ میں دوسروں کے عقائد کو سمجھنا ضروری خیال کرتے تھے۔ کچھ تو ان کی تعلیم کا اثر اور کچھ غزالی کا اپنا فطری رجحان، صوفی ماحول میں پرورش پانے اور تصوف کی تمام رسمیں ادا کرنے کے باوجود غزالی کو تصوف سے تسلی نہیں ہوئی۔ بیس برس کی عمر ہی میں وہ اس نیچے پر پہنچ گئے کہ ”رسم پرستی“ اور ”تقلید“ غلط ہے اور بھی سے انھوں نے فقہ و دینیات کی گتھیاں سلجھانے میں دلچسپی لینا شروع کی۔ آٹھ برس مدرسہ میں رہ کر اپنے استاد کی موت پر نیشاپور چھوڑا اور کچھ عرصہ درباری علما کے ساتھ گزارا۔ ۳۳ برس کی عمر میں انھیں بغداد کے مدرسہ نظامیہ میں، جو اس زمانے کی سب سے اہم دانشگاہ (یونیورسٹی) تھی، معتمدی (پروفیسری) ملی اور جلد ہی ان کا شمار چوٹی کے مفکروں میں ہونے لگا۔ یہ زمانہ بڑی سیاسی اضطراب کا زمانہ تھا جس سے عام لوگ مطمئن نہیں تھے۔ کچھ فرقے، خصوصاً اسماعیلی یا باطنی، یہ مانتے تھے کہ مسلمانوں کا اصلی حاکم ”یا امام“ تو خدا کی طرف سے مقرر کیا جاتا ہے جو کبھی کوئی غلطی نہیں کرتا۔



اس وقت وہ خدا کے حکم سے لوگوں کی نظروں سے "غائب" ہے۔ لیکن جب اس کا ظہور ہوگا تو دنیا سے بدی کا خاتمہ ہو جائے گا۔ یہ نعرہ بہت سے مسلمانوں کو اپنی طرف کھینچ رہا تھا جس سے کٹر دینیاتی علما اور حکومت دونوں کو پریشانی تھی۔ دوسری طرف پڑھے لکھے اور "آزاد خیال" لوگ فلسفہ کی طرف مائل ہو رہے تھے ان کے لیے فلسفہ اور اس کی مختلف شاخوں طبیعیات، ریاضیات، طب، فلکیات اور مابعد الطبیعیات میں وہی کشش تھی جو آج کل سائنس میں ہے۔

بنداد کے ماحول میں رہ کر انھوں نے دیکھا کہ علما دنیاوی شان و شوکت میں پھنس کر فقر و قوت میں اپنی قوت ضائع کر رہے ہیں۔ لیکن مذہب کے متعلق اٹھائے جانے والے سوالات اور شکوک و شبہات کا تسلی بخش جواب دینا ان کے بس میں نہیں ہوتا۔ دینی اصولوں کو صحیح طور پر پیش کرنے کے بجائے، مروجہ عقائد کو، چاہے وہ صحیح ہوں یا غلط، تاویل کر کے جائز ٹھہرانا ہی اپنا کارنامہ سمجھتے ہیں۔ فلسفہ سے وہ عام طور پر یا تو دور رہتے ہیں یا بلا سوچے سمجھے اس کی مذمت کرتے ہیں۔ اگر فلسفہ کی تردید میں کبھی کبھار لکھتے بھی ہیں تو اس میں "غلطیوں اور تضاد سے بھرپور" اچھے ہوئے فقر و قوت کے علاوہ کچھ بھی نہیں ملتا جس سے کسی کی بھی تشفی نہیں ہو سکتی، لہذا غزالی نے اسمعیلیوں کے عقائد کی کاٹ کرنے کے لیے "میزان العدل" اور دوسری کتابیں تصنیف کیں جن میں دین سے برگشتگی کے اسباب اور ان کے حل بتائے۔ ساتھ ہی ساتھ انھوں نے فلسفہ کا بھی گہرائی سے مطالعہ کیا۔ ۱۰۹۴ء میں "مقاصد الفلاسفہ" تصنیف کی جس میں اسلامی فلسفیوں خصوصاً الفارابی اور ابو علی سینا کے نظریات کی تشریح کی گئی ہے۔ سال بھر بعد ان نظریات کو غلط ثابت کرنے کے لیے انھوں نے "تہافت الفلاسفہ" (یعنی فلسفیوں کے بے ربطی) لکھی جس سے خود غزالی کے فلسفہ کا پتہ چلتا ہے۔ بنداد میں وہ کل چار برس رہے لیکن اس عرصہ میں اپنے مطالعہ اور مشاہدہ سے اس نتیجہ پر پہنچ گئے کہ کسی بھی

علم۔ فقہ، عام عقائد یا فلسفہ۔ پر بھروسہ نہیں کیا جاسکتا۔ انسانی ذہن کو سکون صرف "جذب" ہی سے مل سکتا ہے لیکن "جذب" آدمی کی کوشش سے حاصل نہیں ہوتا۔ یہ تو "خدا کی دین" ہے۔

فلسفہ کی جانب امام غزالی کا رویہ خالص منفی نہیں تھا۔ وہ کہتے تھے کہ اگر اسلامی فلسفیوں نے شرع کے خلاف بہت سی باتیں کہ دی ہیں۔ تو اس کے یہ معنی نہیں کہ فلسفہ سرے ہی سے غلط ہے۔ سمجھ دار آدمی کے لیے کسی بات کے صحیح یا غلط ہونے کی کسوٹی یہ نہیں کہ اس کا پیش کرنے والا کون ہے۔ طبیعیات (جس میں طب اور جغرافیہ بھی شامل ہیں) نہ شرع کے موافق ہے نہ مخالف اس کی بنیاد کچھ مضبوط اصولوں پر ہے۔ جاہل مسلمان ان کی مخالفت کر کے اسلام ہی کو نقصان پہنچاتے ہیں۔ ریاضیات کو امام غزالی ضرور شبہ کے نگاہ سے دیکھتے تھے، کیونکہ ریاضیات اور مذہب میں دور کا لگاؤ یا ٹکراؤ نہ ہونے کے باوجود ریاضیات کا طالب علم مذہب سے بے نیاز ہو جاتا ہے، اسے اپنے اصول اور نبوت کے طریقہ بہت حسین معلوم ہوتے ہیں اور یہ ٹھنڈا ہو جاتا ہے کہ اس کا علم تمام علوم سے بہتر ہے۔ لہذا لوگوں کو ریاضیات میں بہت گہرائی کے اندر جانے سے روکنا چاہیے۔ لیکن انھیں منطق خصوصاً ارسطو کے طرز استدلال میں کوئی بات قابل اعتراض نظر نہیں آتی کیونکہ اس علم کی "بنیاد ان تصورات پر ہے جو یقین اور اُسی سے نکلنے والی تعریفات سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ علم فلسفیوں اور اہل دین، دونوں کے لیے برابر مفید ہے، فرق صرف یہ ہے کہ فلسفی کو اپنی دلیل کے لیے جن مفروضات اور شرائط کی ضرورت پڑتی ہے انھیں صاف طور پر متعین کیا جاسکتا ہے لیکن دین کے مسئلوں پر غور کرنے میں تمام مفروضات اور شرائط کا ٹھیک ٹھیک متعین کر دینا ممکن نہیں ہے۔ اسی مقصد سے انھوں نے "الحکم المندقی المنطق" تصنیف کی تاکہ دینیاتی علما منطق کے اصولوں کو سمجھ کر اپنے مخالفین کا جواب منطقی بنیاد پر دے سکیں۔

امام غزالی دراصل مابعد الطبیعیات کی وجہ سے فلسفہ کے مخالف ہیں۔ فلسفی تو مابعد الطبیعیات کی بنیاد پر عالم کی حقیقت کو سمجھنا چاہتے ہیں۔



لیکن غزال کا خیال ہے کہ ان مسکوں میں عقل کا استعمال کافی نہیں ہے۔  
 تہا قیۃ الفلاسف میں جو دلیلیں دی گئی ہیں ان کا پتہ یہ ہے کہ فلسفیوں نے  
 اپنی تصنیفات میں جو دعویٰ کیے انھیں عقل کی بنیاد پر ثابت نہیں کر پائے  
 حقیقت تو یہ ہے کہ عقل سے ثابت ہی نہیں کیا جاسکتا کہ (۱) عالم کا بنانے  
 والا کوئی ہے (۲) دو خداؤں کا ہونا ناممکن ہے (۳) خدا مجسم نہیں ہے۔  
 (۴) وہ خود کو جانتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ اس سلسلہ میں تشریح یہ ہے کہ  
 اگر کسی درخت یا مکان کی پرچھائیں کو دیکھیں تو ایسا لگتا ہے کہ وہ ٹھہری  
 ہوئی ہے لیکن تجربہ اور مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بہت آہستہ  
 آہستہ کھسکتی ہے۔ اسی طرح ستارہ دیکھنے میں ایک سونے کا ٹکڑا  
 لگتا ہے حالانکہ فلکیات کے حساب سے وہ زمین سے بھی بڑا ہے۔ یہ  
 سب خیالات جو "حواس کی بنیاد پر یقین پیدا کرتے ہیں بعد میں "عقل  
 کا فیصلہ" انھیں کاٹ دیتا ہے۔ لہذا اس امر کی کیا گارنٹی ہے کہ جس بات  
 کو عقل کی بنیاد پر صحیح سمجھا جائے وہ حواس سے پیدا ہونے والے یقین  
 کے مقابلہ میں زیادہ اعتبار کے قابل ہے۔ غالباً عقل کے اوپر بھی  
 کوئی "انصاف کرنے والا" ضرور ہے جو عقل کو کھٹکنے پر اسی طرح سزا  
 دے گا جس طرح "عقل" نے "حواس" کو سزا دی تھی۔ اگر یہ فیصلہ کرنے  
 والا نکال دیا جائے تو اس کے معنی یہ نہیں کہ اس  
 کا وجود ہی نہیں۔

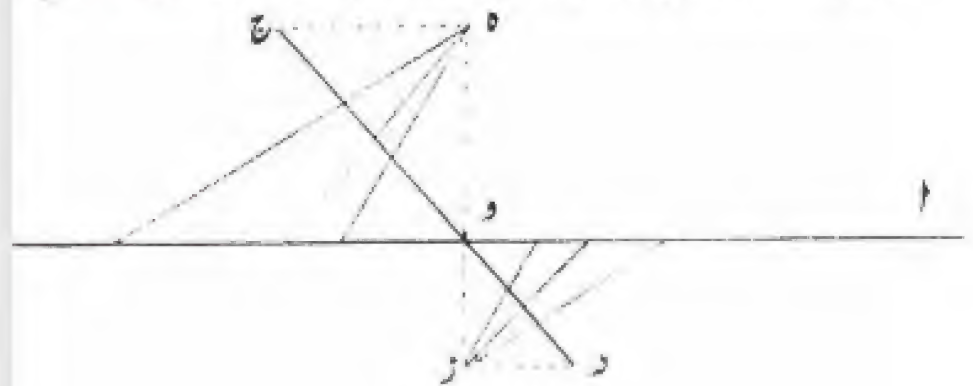
فلسفیوں اور امام غزالی کے درمیان سب سے بڑا اختلاف اس  
 مسئلہ پر تھا کہ عالم کب سے ہے؟ فلاسفہ کہتے تھے کہ عالم ازلی۔ ابدی ہے  
 اور غزالی اسلامی عقیدہ کے مطابق مانتے تھے کہ اللہ اور اس کی صفات  
 کے علاوہ کوئی شے ازلی۔ ابدی نہیں ہے۔ بقیہ جو کچھ بھی ہے اسے اللہ  
 ہی نے پیدا کیا ہے۔ تہا قیۃ الفلاسف میں وہ کہتے ہیں کہ آدمیوں کے دو  
 گروہ ہیں (۱) اہل حق، جو یہ مانتے ہیں کہ عالم وجود میں آیا اور جو چیز وجود  
 میں آئی اس کے لیے "وجود میں لانے والا" ضروری ہے۔ اس گروہ کی

معتولیت اسی سے ثابت ہوتی ہے کہ اس کا ایک خالق پر ایمان ہے۔ (۲)  
 دھریہ، جو یہ مانتے ہیں کہ عالم سدا سے اسی طرح منظم ہے اور ہمیشہ منظم  
 رہے گا، اسے کسی پیدا کرنے والے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ لیکن مسلم فلسفیوں  
 کی تھیوری میں عجیب تضاد ہے کہ ایک طرف تو وہ عالم کو ازلی۔ ابدی مانتے  
 ہیں۔ اور دوسری طرف ایک خالق کو اس کے ساتھ چھوڑ دینا بھی ضروری  
 سمجھتے ہیں۔ ابو علی سینا نے متنوع، ممکن اور واجب کے فرق کو اتنی اہمیت  
 دے کر "واجب الوجود" کا وجود ثابت کرنے کی کوشش کی ہے لیکن حقیقت  
 میں یہ محض "ذہنی مقولہ" اور دماغ کی ایچ ہے۔ کوئی ضروری نہیں کہ ایسی  
 ہستی جس کے اندر یہ صفات ہوں، موجود ہی ہو۔

عالم ہمیشہ سے نہیں ہے، اس کا ثبوت غزالی کے خیال میں ریاضیات  
 سے بھی ملتا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر ہم عالم کو دائمی مان لیں تو یہ بھی  
 ماننا پڑے گا کہ ہر آسمان کی گردش کی تعداد "لامتناہی" (انتہائی یا افغانج  
 ہے۔ لیکن فلک الفلاک کے ایک چکر میں زحل کا آسمان بارہ ہزار، سورج کا  
 آسمان چھتیس ہزار اور چاند کا آسمان چار لاکھ بتیس ہزار چکر پورے کر  
 لیتا ہے۔ لہذا یہ "لامتناہی عدد" خود اپنا ہی بارہ ہزار گنا، چھتیس ہزار گنا،  
 اور چار لاکھ بتیس ہزار گنا ہے۔ ظاہر ہے کہ کوئی عدد بھی اپنے "ایک گنا"  
 سے مختلف یا اپنے سے چھوٹا بڑا نہیں ہو سکتا۔ اس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ  
 "لامتناہی عدد" قسم کی کوئی شے نہیں ہوتی۔ لہذا نہ آسمانوں کی گردش لامتناہی  
 ہے اور نہ عالم دائمی ہے۔ یہ "ریاضیاتی دلیل" نئی نہیں ہے۔ چھٹیوں صدی کے  
 ایک عیسائی مبلغ فلورنس کا، جنھوں نے مصر کے "کافر علماء" کا مقابلہ کرتے  
 اور عام عیسائیوں کو "سچا عیسائی" بنانے کے لیے "جماعت مسیحی" قائم  
 کی تھی، مقولہ تھا کہ "لازماں کو زماں کی بنیاد پر سمجھنا ہی غلطیوں کی طرف  
 لے جاتا ہے۔" غزالی نے، بقول دان دی برہ، صرف ایک مثال اس میں  
 جوڑ دی ہے۔ اس دلیل کو ریاضیات کے مطابق تو درست نہیں کہہ سکتے  
 لیکن مسلمانوں اور عیسائیوں کے دنیائی حلقے کافی عرصہ تک خدا کی لازمت



اور عالم کی زمان میں تخلیق ثابت کرنے کے لیے اس کا استعمال کرتے رہے۔  
اس میں کوئی شک نہیں کہ "لامتناہی" کا مسئلہ بہت ٹیڑھا ہے۔ خود  
ریاضی دانوں میں اس سوال پر کافی الجھاؤ ہے۔ یونانی ریاضی داں اور فلسفی اس  
کی کوئی واضح تعریف نہیں دے سکتے۔ عام طور پر مانا جاتا ہے کہ بارہویں  
صدی میں ہندوستانی ریاضی داں بھاسکر اچاریہ (۱۱۱۴-۱۱۸۵ء) نے  
پہلی بار حساب کے ابتدائی عمل جوڑ، یا قی، ضرب، تقسیم، کی بنیاد پر "لامتناہی"  
کے معنی بتانے پر کوشش کی لیکن اس میں انھیں بھی دینیاتی اور مابعد الطبیعیات  
دلیل کا سہارا لینا پڑا۔ اپنی تصنیف "دیج گنت" میں جبر و مقابلہ (الجبرا) کے  
اصول پیش کرتے ہوئے انھوں نے بتایا کہ "اگر کسی عدد کو صفر سے تقسیم  
دیں تو حاصل تقسیم کو "انت راشی" (لامتناہی رقم) کہتے ہیں۔ اس میں  
چاہے جتنا بھی جوڑیں یا گھٹائیں کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ انادہی۔ انت  
(اذی۔ ابدی) بڑھائیں کوئی بھی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ بعد کے زمانے میں  
مختلف تشریحیں اور تعریضیں پیش کی گئیں لیکن کوئی ایسا اصول نہیں نکل سکا  
جو سب کے لیے قابل قبول ہوتا۔ آج کل تو ریاضی دانوں میں "جورج کینٹور  
(۱۸۴۵-۱۹۱۸ء) کی تھیوری ہی زیادہ رائج ہے جس مطابق سیدھی لکیر



شکل نمبر ۱۲

محدود اور لامحدود لائنوں میں "برابر" درجہ کی لامتناہیت

میں، چاہے وہ محدود ہو یا لامحدود، "برابر درجہ کی لامتناہیت" ہوتی  
ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ فرض کیا "اب" کوئی سیدھی لکیر ہے جو دونوں  
طرف بڑھاتی جاتی ہے اور کہیں ختم نہیں ہوتی۔ ایک محدود لکیر "ج" اس  
کو صرف ایک نقطہ "ج" اور "د" سے گزرنے والے "اب" کے متوازی  
خطوط کو بالترتیب "ہ" اور "ز" پر کاٹتا ہے۔ اس طور پر "ہ" یا "ز"  
سے نکلنے والی جو سطر بھی "ج" د کو ایک نقطہ پر کاٹتی ہے "اب" کو بھی  
ایک ہی نقطہ پر کاٹے گی۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ "ج" د کے ہر نقطہ کی  
مطابقت میں ایک نقطہ "اب" پر ملتا ہے اور اسی طرح "اب" کے ہر  
نقطہ کی مطابقت میں ایک نقطہ "ج" د پر ملے گا۔ پھر یہ نکلا کہ جتنے نقطے  
"محدود" سطر "ج" د میں ہیں اتنے ہی نقطے "لامتناہی" لائن "اب" میں  
بھی ہیں۔ زکم نہ زیادہ۔ اس کے علاوہ "ج" د پر نقطہ سرے سے جتنا  
قریب ہوگا اس کی مطابقت کا نقطہ "اب" میں "د" سے اتنا ہی زیادہ  
دور ہوتا جائے گا۔ یہاں تک کہ "ج" یا "د" کی مطابقت والے نقطے  
"و" سے لامتناہی دوری پر ہوں گے۔ اصطلاحی نقطوں میں یوں کہہ سکتے  
ہیں کہ دونوں سطروں کے نقطوں میں فرداً فرداً یا ۱-۱ مطابقت ہے۔ چونکہ  
نقطوں کی تعداد لامتناہی ہے، دونوں سطروں کی "لامتناہیت" کے  
درجہ کو بھی برابر کہنا ہوگا اور اسی معنی محدود اور لامتناہی سطروں کو  
"مساوی" یا برابر کہہ سکتے ہیں۔ لمبائی میں تو لامتناہی سطر محدود سطر سے  
"بے انتہا گنا" بڑی ہے لیکن لامتناہیت کی تھیوری کے مطابق دونوں  
برابر ہیں۔ لامتناہی کے متعلق اگر یہ اصول گیارہویں صدی تک مرتب  
ہو چکے ہوتے تو غالباً امام غزالی اپنے نظریے کے ثبوت میں "ریاضیاتی  
دلیل" پیش نہ کرتے۔ لیکن یہ تو اس زمانہ میں کسی معلوم تھا کہ صفر کو کسی  
عدد سے بھی ضرب دینے پر حاصل ضرب صفر ہی ہوتا ہے۔ یعنی صفر اپنا  
ہی "بارہ ہزار گنا"، "چھتیس ہزار گنا" اور "چار لاکھ بیس ہزار گنا"  
ہے۔ اس بنیاد پر تو یہ نتیجہ نکالا جاسکتا تھا کہ اہر آسمان کی گردش کی



تعداد و صفر ہے۔ لیکن یہ بات روزمرہ کے تجربہ اور مشاہدہ کے خلاف ہوتی کیونکہ موسم کی تبدیلی اور اجالے۔ اندھیرے پاکھ کی وجہ سے کم از کم سورج اور چاند کی گردش سے انکار نہیں کیا جاسکتا تھا۔

امام غزالی کی نظریہ کی اصل بنیاد یہ ہے کہ اللہ قادر مطلق ہے اور اس نے کسی نہ کسی مخصوص وقت میں دنیا بنائی اور اس طرح زماں بھی "بالواسطہ" پیدا ہوا۔ زماں اور عالم دونوں ساتھ ساتھ ضرور ہیں لیکن "عالم خارجی" ہے اور زماں محض "اضافی" اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ پہلے عالم کے "بغیر" موجود تھا اور بعد میں وہ اور اس کے "ساتھ" عالم، دونوں موجود تھے۔ دوسرے لفظوں میں کہہ سکتے ہیں کہ پہلے اللہ کی ماہیت کا "وجود" تھا اور عالم کی ماہیت کا "عدم"۔ بعد میں دونوں ماہیتوں کا "وجود" تھا۔ اس سلسلہ میں "تقدم" یا "پہلے ہونا" صرف یہ ظاہر کرتا ہے کہ اللہ کی ماہیت "واحد الاحد" (ایک اکیلی) ہے۔ اس تشریح میں دو الفاظ خاص طور پر اہم ہیں (۱) ایک ہستی کی ماہیت کا "وجود" اور (۲) ایک ہستی کی ماہیت کا "عدم"۔ حقیقت میں تو ان دونوں ماہیتوں کے علاوہ کسی اور ماہیت کا وجود فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے لیکن انسانی دماغ یہ سمجھتا ہے کہ دونوں ماہیتوں کو ملانے کے لیے ایک تیسری ماہیت کا ہونا لازمی ہے۔ ذہن انسانی سے پیدا ہونے والی یہ "لازمی اضافت" زماں ہے۔

اس داخلی اضافت کے ثبوت میں امام غزالی یہ کہتے ہیں کہ اگر ہم فرض کریں کہ مستقبل میں دنیا ختم ہو جائے گی اور اس کے بعد دوسری بار اس کا وجود ہوگا تو ہم یہ کہیں گے کہ اللہ عالم کے بغیر تھا۔ یہ بات چاہے وجود سے "پہلے" کے عدم کے بارے میں کہی جائے چاہے وجود کے "بعد" والے دوسرے عدم سے متعلق ہو، دونوں صورتوں میں درست ہوگی۔ اس مثال سے ثابت ہوتا ہے کہ مستقبل میں پیش آنے والا واقعہ ماضی ہو جاتا ہے اور جو ماضی ہے وہ کبھی مستقبل ضرور رہا ہوگا۔ یہ "عبارت"

"بقول سائنس دان دن برہ" اچھی ہوئی ہے۔ لیکن غزالی کے کہنے کا مطلب یہ ہے مستقبل اور ماضی ہمارے لیے اضافی ہیں۔ انھیں کہنا چاہیے تھا کہ "حال کے اس آن میں مستقبل اور ماضی ہمارے لیے اضافی ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ انسانی دماغ جب بھی کسی چیز کی ابتدا کے بارے میں سوچتا ہے تو اسے ہمیشہ یہ خیال آتا ہے کہ اس چیز سے "پہلے" کوئی نہ کوئی چیز ضرور رہی ہوگی۔ ہمارے دماغ میں یہ صلاحیت ہی نہیں کہ اس کے بغیر سوچ سکے۔ اسی "پہلے" کو جس سے انسانی دماغ جھٹکا رہا نہیں پاسکتا بنیاد مان کر "زماں" کو ایک واقعی موجود ہستی مان لیا جاتا ہے۔ اپنی اس تشریح سے امام غزالی یہ نتیجہ نہیں نکالتے کہ زماں کا وجود نہیں ہے حالانکہ زیادہ تر یونانی فلسفی "داخلی وجود" اور "ناموجودگی" میں فرق نہیں کرتے تھے۔ وہ صرف یہ کہتے ہیں کہ زماں ہمیشہ سے نہیں ہے۔ اس کا وجود "اضافت محض" کی حیثیت سے تجھی سے ہے جب کہ عالم کی تخلیق ہوئی۔ زماں ہی کے ویلے سے واقعات کے درمیان "پہلے" اور "بعد" کا تعلق قائم کیا جاسکتا ہے اور حرکت کا اندازہ ہوتا ہے۔

مکان کے متعلق امام غزالی کا نظریہ ان کی زمانی پھیوری سے ملتا ہے۔ تہافتہ الفلاسفہ میں وہ کہتے ہیں کہ زماں و مکاں کی نوعیت میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ زمانی وسعت تو "پہلے" اور "بعد" کی اضافت سے سمجھ میں آتی ہے اور مکانی وسعت کو "اوپر" اور "نیچے" یا "دائیں" اور "بائیں" کی اضافت سے سمجھ سکتے ہیں۔ جس طرح انسانی دماغ یہ مانتے کو تیار نہیں ہوتا کہ "زماں کی تخلیق" سے "پہلے" وقت قسم کی کوئی چیز نہیں تھی اسی طرح وہ یہ بھی نہیں مان سکتا کہ حدود عالم کے پرے "مکان قسم کی کوئی چیز" نہیں ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی بھی جسم ہو، اس کے باہر کوئی نہ کوئی جسم ضرور ہوتا ہے، یہ جسم چاہے ہوا، پانی، کوئی نہ ہو۔ لیکن یونانی فلسفی اور مسلم فلاسفہ مانتے تھے کہ یہ "تصور کا دھوکا" ہے۔ وسعت تو جسم کی خصوصیت میں شامل ہے۔ اگر عالم کے باہر کوئی جسم ہوتا تو اسے بھی عالم کا جز و



ماننا پڑتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ دنیا کے آگے خالی ہی خالی ہے تو یہ بات کیسے مانی جا سکتی ہے کیونکہ خالی تو "ناموجود" ہے اور "ناموجود" کو "موجود" نہیں کہہ سکتے۔ اس طور پر فلسفیوں کے مطابق تو آسمانوں کے آگے نہ "خلا" ہے نہ "ملا" دوسری طرف قرآن میں بھی عالم کو محدود مانا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ "عرش" و "کرسی" و "سدرہ المنتہی" کے آگے صرف "اللہ کا نام" ہے۔ لہذا امام غزالی بھی مانتے ہیں کہ حدود عالم کے پرے "مکان" قسم کی کوئی چیز نہیں ہے اور یہ دلیل دیتے ہیں کہ اگر فلاسفہ مکان کو محدود مان سکتے ہیں تو اسی بنیاد پر زمان کو محدود کیوں نہیں مانتے۔ اس طور پر امام غزالی کے خیال میں یہ عقیدہ ثابت ہو جاتا ہے کہ عالم اور زمان کی تخلیق ہوئی۔

اس سلسلہ میں ایک سوال یہ اٹھتا تھا کہ اگر دنیا کسی مخصوص وقت میں بنائی گئی تو اس کے بنانے سے پہلے اللہ "کہاں" تھا؟ امام غزالی اس سوال ہی کو مہمل سمجھتے ہیں کیونکہ ان کے خیال میں "مکان تخلیق شدہ جسموں کے درمیان اضافت محض ہے" اس کے معنی یہ ہوئے کہ مکان کی بھی تخلیق "بالواسطہ" ہوئی۔ اللہ نے عالم کو خلق کیا تو اسی کے ساتھ ساتھ دو بالواسطہ اضافتیں۔ زمان و مکان۔ بھی پیدا ہو گئیں۔ ایک دوسرا مسئلہ یہ تھا کہ تخلیق کرنے سے پہلے بھی تو اللہ کے اندر یہ قدرت رہی ہوگی کہ وہ دنیا بنا دیتا۔ لیکن اس نے اس "مخصوص وقت" سے پہلے دنیا نہیں بنائی۔ یہ "غیر فاعلی" یا کام نہ کرنے کا دوران لامتناہی ہے یا لامتناہی؟ لامتناہی تو ہو نہیں سکتا کیونکہ امام غزالی کے مطابق لامتناہی زمان یا دوران کا وجود ہی نہیں ہے۔ اگر متناہی ہے تو فرض کیا کہ یہ دوران "پ" شمسی سال ہے اور عالم کو بنے ہوئے "ب" برس گزرے تو اللہ کی عمر صرف "پ + ب" سال ہوگی یعنی وہ خود "متناہی" ہو جاتا ہے لیکن یہ بات اسلامی عقائد کے بالکل خلاف ہے۔ اس مشکل سے باہر نکلنے کے لیے امام غزالی یہ حل پیش کرتے ہیں کہ تخلیق کا کام "اسبابی" ہے، زمان و مکان سے

اس کا تعلق نہیں ہے۔ عالم اپنے زمان اور اپنے مکاں میں اپنی خصوصیات ساتھ "مشیت الہی" کی وجہ سے قائم ہوا اور قائم ہے۔ ہر شے کا وجود عدم دو چیزوں پر منحصر ہے (۱) اللہ کا ارادہ اور (۲) اللہ کی قدرت۔ عالم کا وجود نہ چاہے جانے کے بعد "چاہنے پر" عمل میں آیا۔ وہ جس شکل میں نمایاں ہوا وہی اس کی شکل تھی یا ہو سکتی تھی، نہ اس سے بڑی نہ چھوٹی۔ لہذا ارادہ نے "قدرت" سے عمل صورت اختیار کر لی۔ تمام اشیا خواہ وہ "جوہر" ہوں خواہ "اعراض" اللہ تعالیٰ کی قدرت سے ہی معرض وجود میں آئے ہیں۔ اس کی قدرت زمان و مکاں کی پابند نہیں۔

اس تشریح اور نقطہ سے یہ نتیجہ نکلنا لازمی تھا کہ تخلیق ہی نہیں بلکہ جو بھی واقعات رونما ہوتے ہیں اللہ کی مرضی سے ہوتے ہیں، باہری اسباب کا اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ لہذا "اسباب کا اصول ماننے کی گنجائی ضرورت نہیں ہے۔ جسے ہم "علت" اور "معلول" سمجھتے ہیں، ان کے درمیان کسی قسم کا تعلق لازمی نہیں ہے۔ مثلاً دیکھنے میں تو آگ سے ملنے پر ردی جلنے لگتی ہے لیکن اس مشاہدہ سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ جلنا دونوں کے ملنے "پر" ہوتا ہے، یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ملنے "کی وجہ" سے ہوتا ہے یا ردی کے ملنے کا یہی واحد ممکن سبب ہے۔ آگ تو بھجان ہے وہ کیسے کوئی عمل کر سکتی ہے یا کسی بات کا سبب بن سکتی ہے۔ اصل فاعل یا عمل کرنے والا اللہ ہے جو یا تو خود عمل کرتا ہے یا کسی "فرشتہ" کے ذریعہ سے۔ مفروضہ سبب اور انجام میں جو تعلق ظاہر ہوتا ہے وہ محض اس وجہ سے کہ اللہ ان کو برابر ملاتا رہتا ہے۔ ممکن ہے کہ خدا آگ سے ردی کو بھی جلوائے اور کبھی نہ جلوائے۔ وہ جو چاہتا ہے اور جس ترتیب سے چاہتا ہے کر لیتا ہے کیونکہ نہ وہ اسبابیت کا پابند ہے نہ ترتیب کا۔ پیغمبروں نے معجزے دکھلا کر اس کا ثبوت دے دیا ہے۔ مثلاً آگ نے ابراہیمؑ پر کوئی اثر نہیں کیا حالانکہ آگ سے ملنے پر انھیں جل جانا چاہیے تھا۔

امام غزالی "تعلقات" کی تھیوری کو بھی صحیح نہیں سمجھتے۔ ابوعلی سینا



کے اس اصول کے مطابق عالم کی کسی شے کو جس کا وجود "ممکن" ہو، صفی ہستی پر لانے کے عمل میں عقول متعارفہ (دس عقول) کی بڑی اہمیت ہے ہر "عقل" اپنے بعد والی "عقل" پر اثر ڈالتی ہے اور آخر میں دسویں عقل (عقل کارکنندہ) اس شے کو مناسب صورت عطا کر دیتی ہے۔ اس پورے عمل میں "واجب الوجود" یا "باری" کا دخل صرف اتنا ہے کہ وہ عقل اول کو گرم عمل کر دیتا ہے۔ اس میں ارادہ یا اختیار کا سوال نہیں اٹھتا۔ اس کے برخلاف چونکہ امام غزالی کا عقیدہ ہے کہ اللہ خود مختار ہے اور ہر شے اس کے ارادہ سے ہی پیدا ہو جاتی ہے، تخلیق کے عمل میں وہ "عقلوں" کے وسیلے کو غیر ضروری سمجھتے ہیں۔ "کیمیائے سعادت" میں اپنے نظریہ کو تفصیل سے بتائے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ "فرض کرو کوئی آدمی اللہ کا نام لکھنا چاہتا ہے۔ سب سے پہلے اس کے دل میں خواہش پیدا ہوتی ہے۔ پھر نفس کے ذریعہ سے یہ خواہش دماغ تک پہنچا دی جاتی ہے۔ اس کے بعد دماغ کے کوئیوں میں لفظ "اللہ" کی شکل بنتی ہے۔ وہاں سے وہ شکل شریانوں سے ہوتی ہوئی سفر کرتی ہے جس سے انگلیاں حرکت میں آتی ہیں اور اس طرح کاغذ پر "اللہ کا نام" ٹھیک اسی طرح لکھ جاتا ہے جس طرح لکھتے والے کے دماغ میں پیدا ہوا تھا۔ اسی طور پر جب اللہ کوئی شے پیدا کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو وہ شے ایک روحانی سطح پر ظاہر ہوتی ہے جسے قرآن میں "عرش" بتایا گیا ہے۔ اس کے بعد ایک روحانی لہر کے ذریعہ سے وہ ایک چل سٹل سطح یعنی "کرسی" تک پہنچ جاتی ہے۔ تب اس کی شکل "روح محفوظ" پر ظاہر ہوتی ہے۔ وہاں سے کچھ "قوتوں" کی (جنہیں فرشتے کہتے ہیں) وساطت سے وہ واقعیت اختیار کر لیتی ہے اور زمین پر نباتات، حیوانات وغیرہ کی شکل میں عیاں ہوتی ہے اور اللہ کے ارادہ اور خیال کو اسی طرح ظاہر کرتی ہے جس طرح لکھے ہوئے حروف لکھتے والے کے دل میں پیدا ہونے والی خواہش اور دماغ میں بننے والی شکل کو ظاہر کرتے ہیں۔

اس مثال سے امام غزالی کا نظریہ ثابت نہیں ہوتا لیکن امام غزالی

خود مانتے ہیں کہ اس طرح کے مسئلے منطق، دلیل یا علم کی بنیاد پر سمجھ میں نہیں آ سکتے۔ وہ کہتے ہیں کہ "علم کے بہت سے درجے ہوتے ہیں۔ مثلاً خالص طبیعت کے جاننے والے کی حیثیت اس چوٹی کی ہے جو کاغذ پر رنگتی ہے اور اس پر پھیلے ہوئے کالے حروف کو دیکھ کر یہ سمجھتی ہے کہ "قلم" ہی ان کا "سبب" ہے۔ فلکیات کا ماہر اور نجومی اس چوٹی کی طرح ہے جس کی نگاہ میں اتنی وسعت ہے کہ اسے قلم چلاتی ہوئی انگلیاں بھی دکھائی پر جاتی ہیں۔ اپنے علم سے وہ جانتا ہے تمام عناصر ستاروں کے بس میں ہیں لیکن یہ نہیں جانتا کہ ستارے خود فرشتوں کے اختیار میں ہیں۔ لہذا ہر عالم کو ایک ہی قسم کا احساس نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ جب لوگ کسی "انجام" کا "سبب" تلاش کرنے لگتے ہیں تو ان میں لازمی طور پر اختلافات پیدا ہو جاتے ہیں۔ جن لوگوں کی آنکھیں مظاہرات کی دنیا کے باہر نہیں دیکھ سکتیں ان کی مثال اس آدمی کی ہے جو سب سے ادنیٰ درجہ کے نوکر کو بادشاہ سمجھ بیٹھتا ہے۔ مظاہرات کے قوانین تو ایک ہی ہوں گے ورنہ "علم" قسم کی کوئی چیز نہیں ہو سکتی تھی لیکن غلام کو آقا سمجھ بیٹھنا بہت بھاری غلطی ہے۔ اس مثال سے پتہ چلتا ہے کہ امام غزالی "علیت" کے خلاف نہیں ہیں۔ ان کے خیال میں "اسبابیت" سے صرف ادھورا جواب ملتا ہے اور اسی وجہ سے وہ سائنس، فلسفہ اور دلیل کو دینیات کے مقابلہ میں ٹھٹھا سمجھتے ہیں اور صوفی کے "ذوق" کو عالم کی "عقلی معلومات" سے لاکھ درجہ افضل مانتے ہیں۔



العلمان تعلم الطاعة والعبادة ما هي اعلم ان الطاعة والعبادة متبادلة الشريعة  
في الله وأمرهما هو احيى القول والفعل في نفس كلما فعلوا وتعلموا فترك قولاً وفعلهما يكون اقراء  
الشرع كما لو كانت يوم العيد واما الشريعة فيكون معاصيا او حلت في ثوب مخصوص  
وان كان في صورة عبادة تأتم به ابتداء الولد فينبغي ترك قولك وفعلك هو افتاء الشريعة  
او العلم والعمل على اقتداء الشارع ضلاله ويسمى ابن لا تعترف بشيخ وطالب الضوئية 5  
لا بالاطاعه والشرعيات في علم ان الحسن المطلق والعلل المطلق الملو بالعبادة  
والشهرة علامة الشهادة في لا تعترف النفس جسد الجاهل من يحكي فذلك بانها العرفه  
واعلم ان بعض ما ذكره النبي صلى الله عليه وآله من باب منهم حوايه الكفاية والقول ان يبلغ تلك  
الحال شرف ما لا تعلم كما انك تعلم لا نأخذ في ذلك ما يكون ذوقا لا يقسم منه 10  
بالقول كملاده والحلم ورائع العلم لا يعرف الا بالذوق كما كان ابن عتيق كتب الى صاحب  
ان عرفني لثق الحاميه كيف يكون فكيف في جوابه بالذوق او كنت حسبك عتيق  
فقط قال ان عرفك انك عتيق واصل ان في الذوق ذوقه ان فصل بها تعرف الا  
لاب منهم ومنه ما بالقول والكتابة ايها الولد بعض ما ذكره في القليل والناجز  
الذي يستقيم به جواب فقد ذكرنا في احوال العلوم وغيرها وذكره من منافع كثيرة  
التي قد فعلوا في الاربعه اربعه لا يكون في رتبة وآلست في رتبة فضع الارتفاع من  
الى الارتفاع وآلست استرنا الضموم في الارتفاع لاحد عليك حي والاربع  
تخصيص الشريعة قدرا فوعدت به او لمعه من غير العلوم الاخره ما يكون النجاة  
في ان الشريعة راحة لا تعد آسرها استناد وقد رأيت اربعة آلاف حيث سلم

شکل نمبر ۱۵

امام غزالی کی تصنیف ”ایٹھا الولد“ کا ایک صفحہ

ان نظریات کا لازمی نتیجہ ہوا کہ امام غزالی پھر اسی مقام پر پہنچ گئے جہاں سے انھوں نے شروع کیا تھا۔ بچپن انھوں نے تقویٰ کے ماحول میں گزارا تھا اور اشعری دینیات پڑھی تھی۔ بعد میں ہر شے کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھنے دیکھتے وہ فلسفہ کی طرف مائل ہوئے لیکن اس عرصہ میں انھوں نے تجسس کے میدان کو پورا پکڑ لگایا۔ فلسفہ، منطق اور دوسرے عقلی علوم کو پرکھ کر اس اصول کے قائل ہو گئے کہ حقیقت کے اسرار عقلی سرمغزنی سے نہیں کھلتے، بلکہ اللہ جیسے "محرم اسرار" کرے وہی قدرت کے مجید کو سمجھ سکتا ہے۔ یوں تو بقول فضل الرحمن، "فلسفہ کے خلاف اس کھلی بغاوت کے باوجود یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ انھوں نے سچ کچ کہاں تک فلسفہ کو ترک کیا کیونکہ انھوں نے بعد میں تقویٰ کی بنیاد پر جو کچھ لکھا اس میں کم و بیش فلسفہ کی تمام وہ باتیں مان لیں جنہیں وہ اپنی تصنیفات میں پہلے کاٹ چکے تھے" اعتقادات میں انھوں نے مان لیا کہ اشعری اصول بالکل درست ہیں اور اس طور پر یہ ماننے لگے کہ قادر مطلق اللہ جو ہر اور اراضی کی مسلسل تخلیق کرتا رہتا ہے۔ لیکن ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ تقویٰ اور کٹر مذہب، جو ایک دوسرے کو شبہ کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ ان کی کوششوں سے قریب آئے۔ "تہافتہ الفلاسفہ" لکھ کر انھوں نے چٹا وادی کی گردن کو فلسفہ سے ملانے اور مذہبی عقائد کو عقلی دلیلوں کی بنیاد پر صحیح ثابت کرنے کی کوشش فضول ہے۔ "احیاء العلوم الدین" میں انھوں نے اسلامی عقائد کا نچوڑ رکھ دیا اور اس تصنیف کے ذریعے سے اسلام میں تقویٰ کے لیے جگہ بنوادی۔ احیاء العلوم کے بارے میں کچھ لوگوں کا تو یہاں تک کہنا ہے کہ اگر اسلام کی تمام کتابیں منسلک ہو جائیں صرف قرآن اور "احیاء العلوم" باقی رہیں تو کسی کو کوئی کمی نہ محسوس ہوگی۔ امام غزالی کی تعلیمات نے یورپ کو بھی بہت متاثر کیا۔ ان کی "میزان العمل" کا عبرانی زبان میں ترجمہ ہوا اور جیسا کہ قلب ہستی نے کہا ہے "اسے عبرانی رنگ دے دیا گیا اور قرآنِ محدث کی اسناد کے بدلے



”پرانے عہد نامے“ اور ”تلموہ“ کے منقولات جوڑ دیے گئے۔ ”تہافتہ الفلاسفہ“ کا لاطینی ترجمہ ۱۳۲۸ء میں ہوا۔ ازمنہ وسطیٰ کا شاید ہی کوئی عیسائی مفکر ایسا ہو جس نے اس کا مطالعہ کیا ہو۔ تقریباً تین سو برس تک یورپ میں دینی عقائد کو فلسفہ سے ہم آہنگ کرنے سے متعلق جو بحثیں چلتی رہیں ان میں غزالی کے تصنیفات سے پورا پورا فائدہ اٹھایا گیا۔

بارھویں صدی عیسوی کو اسلامی سائنس کے زوال کے ابتدائی صدی کہتے ہیں۔ کچھ تو سیاسی حالات اور کچھ عقائد پر اصرار، نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں میں بنیادی مسائل پر غور کرنے سے دلچسپی کم ہوتی گئی اور تصوف و مریعت کے معاملات کی اہمیت بڑھتی گئی۔ امام غزالی کو اس زوال کے لیے ذمہ دار تو نہیں ٹھہرایا جاسکتا لیکن ان کی تصنیفات، خصوصاً ”تہافتہ الفلاسفہ“ اور ”احیاء العلوم“ نے مسلم علما کو علوم عقلی سے الگ کرنے میں بڑی مدد دی۔ خود امام غزالی کا شمار دنیا کے عظیم ترین فلسفیوں میں ہوتا ہے۔ لیکن بقول وان دن برہ، ”ان کا فلسفہ دل کا فلسفہ ہے۔“ ان کا دل اس حقیقت کو قبول کر لیتا ہے جیسے ان کی عقل ثابت نہیں کر سکتی کیونکہ ان کا دل وہ جانتا ہے کہ جو ان کی عقل نہیں جان سکتی۔“

-----

## مذہبی عقائد سے سبق

دنیا کے قدیم مذاہب کے عقیدوں کی اس تشریح سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جب بھی کوئی دینی مفکر ”خلیق“ یا ”معبود“ کے مسئلہ پر غور کرنے اٹھتا ہے تو اسے لازمی طور پر ”زماں“ و ”مکان“ کے متعلق سوالوں کا جواب بھی ڈھونڈنا پڑتا ہے اور اسی طرح اگر کوئی مفکر ”زماں“ و ”مکان“ کے مسئلوں کا حل تلاش کرنے کے لیے ”خلیق“ اور ”معبود“ کے متعلق بھی اپنی رائے قائم کرنی پڑے گی۔ حل کے راستے بہت سے ہیں اور منزلیں بھی بے شمار ہیں لیکن ان سوالوں سے بچنا ممکن نہیں ہوتا۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ دو مفکر دو الگ الگ راہوں سے چل کر ایک ہی نتیجہ پر پہنچ جائیں۔ مثلاً بودھ فلسفی اور اسلامی متکلمین دونوں مانتے تھے کہ عالم دم بھر میں پیدا ہوتا ہے اور دم بھر میں فنا ہو جاتا ہے۔ کبھی کبھی ایک ہی راہ سے چل کر منزلیں بالکل الگ الگ ہو جاتی ہیں۔ مثلاً اللہ کو قادر مطلق مانتے ہوئے ابو علی سینا نے تو ”دس عقلوں“ کی تھیوری نکالی اور امام غزالی کا ”زماں کو مکان کے ایٹمی ڈھانچہ“ پر ایمان اور پختہ ہو گیا۔

ان مسئلوں کا حل آیا۔ ”وجدان“ سے ملے گا یا ”عقلیت“ سے؟ یہ سوال آج بھی زیر بحث ہے۔ ایک طرف تو یہودی مذہب، عیسائیت اور اسلام کی الہامی کتابوں کے روپ میں یہ ”وجدان“ دنیا کی بہت



# زمان و مکان

دوسرا جزو

یونانی نظریات

بڑی آبادی کو تقویت عطا کرتا رہا ہے اور دوسری طرف " عقلیت " ہی کی بنیاد پر سائنس نے عجیب خیز ترقی کی ہے۔ جس سے انسان کی زندگی آسان ہوتی گئی۔ ہم " وجدان " کو نہ چھوڑ سکتے اور نہ " عقلیت " کو لیکن اگر پرانے گرنختوں کو میکا کی طریقوں پر بے سوچے سمجھے مان لیا جائے تو بقول رادھا کرشنن " وہ بے جان ہیں "۔ " بد قسمتی سے مذاہب کی رقابت بین الاقوامی یک جہتی کو بڑھنے سے روک رہی ہے۔ اگر ہم یہ مان لیں کہ دنیا کی مقدس کتابیں عظیم روشن ضمیروں کے تجربات کی روداد ہیں جنہوں نے عالم کو اپنی بصیرت اور تخیل کی بنیاد پر اندرونی معنی دینے کی کوشش کی، تو ہم سکر علاحدگی کا رخ اختیار نہیں کریں گے "۔



گاہ مری نگاہ تیز چیر گئی دل وجود  
گاہ الجھ کے رہ گئی میرے توہمات میں

اقبال

## ابتدائی دور کے یونانی نظریات

زندگی کیا ہے؟ عناصر میں ظہور و ترتیب  
موت کیا ہے؟ انہیں اجزاء کا پریشان ہونا  
چکست لکھنوی

انجیل مقدس کی آیت ہے "یہودی نشان طلب کرتے ہیں اور یونانی حکمت تلاش کرتے ہیں" اس میں کوئی شک نہیں کہ عقیدات سے متعلق کوئی بھی بات ہواس کی بنیاد عموماً یونان میں تلاش کی جاتی ہے لیکن اس "حکمت" کی تاریخ چھ سو برس قبل مسیح سے زیادہ پرانی نہیں ہے۔ او میروس (ہومر) کی نظمیں "ایلیاد" اور "اوڈیسی" کچھ اور پہلے کی ہیں لیکن ان ننگلوں کو "حکمت" میں شامل نہیں کیا جاسکتا۔ یہ پرانی دھرم کتھاؤں اور حکمرانوں کے مرد و جدہ عقائد کا پتہ دینے والی داستانیں ہیں۔ خود یونانی تہذیب کتنی پرانی ہے؟ ٹھیک ٹھیک نہیں کہا جاسکتا۔ انیسویں صدی تک یہ سمجھا جاتا تھا کہ یونانیوں کا پہلا "اولیادی" (کھیل کود کا قومی میلہ) ۷۷۶ قبل مسیح میں ہوا۔ اسی سال کو یونانی تہذیب کی ابتدا گنتے تھے۔ لیکن حال کی تحقیق سے پتہ چلتا ہے کہ یہ تہذیب وادی سندھ کے اتنی پرانی تو نہیں ہے پھر بھی مین ہزار برس قبل مسیح تک یونانی تہذیب کی تاریخ مکمل کی جاسکتی ہے۔ درحقیقت دھن میں قریط کا جزیرہ ایک پھلتی پھولتی تہذیب کا گہوارہ تھا۔ اس کے اثرات اتریں یونان بھی پہنچے۔ کوئی ڈھائی ہزار برس قبل مسیح میں یہ تہذیب تباہ ہو گئی۔ پھر دو ہزار قبل مسیح میں ایک نسل جسے آریہ کہہ سکتے ہیں۔



موج در موج اثر سے حمد کرتی ہوئی قابض ہوتی گئی۔ یہ عملاً در تہذیب یافتہ نہیں تھے۔ اور اسی طرح اپنے مویشیوں اور بال بچوں کو ساتھ لیے ہوئے یونان کے جزیرہ نما پر چھاپ بیٹھے جس طرح یورپ کے کچھ دوسرے ملکوں اور ہندوستان اور ایران میں انھوں نے اپنا مستقل ڈیرہ جمایا تھا۔

یونان کا اندرونی علاقہ پہاڑی اور بنجر ہے۔ بیچ بیچ میں زرخیز وادیاں بھی ہیں۔ حملہ آوروں نے پہلے اسی خط میں بستیاں بسائیں۔ لیکن آبادی بڑھنے کے ساتھ ساتھ زمین کے بٹوارے کا مسئلہ بھی کھڑا ہو گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ انھیں بحر بھینج کے مشرقی ساحل اور ایشیائے کوچک کا رخ کرنا پڑا، جہاں انھیں مقامی باشندوں اور کچھ پہلے سے بسے ہوئے ہم نسلوں سے بے شمار لڑائیاں لڑنی پڑیں۔ انھیں آباد کاروں کا ایک گروہ ایشیائے کوچک کے اثر پر یورپ اور اس پاس کے جزیروں میں جا بسا۔ کچھ دوسرے گروہوں نے اور آگے دکھن میں بستیاں قائم کیں۔ یہ سلسلہ تیرہ سو سے ایک ہزار قبل مسیح تک جاری رہا۔ بعد میں عیسیٰ کی پیدائش سے کوئی سات آٹھ سو سال پہلے اطالیہ کے مغربی ساحل پر بھی یونانی بستی بسائی گئی۔ تب تک اس قوم یا ملک کا کوئی مشترکہ نام بھی نہیں تھا۔ موجودہ ایتھنز سے قریب پچاس کلومیٹر دور اتر کی طرف ایک چھوٹی سی بستی کے رعایت سے اطالیہ والے ہر نئے نئے دے کو ”گرائی“ کہتے تھے۔

”گرائی“ لفظ اسی سے نکلا ہے جو انگریزی میں ”گریس“ ہو گیا۔ دوسری طرف جنوبی جزیرہ نما میں ایک چھوٹی سی جگہ تھی ”ایلاس“۔ مشرقی ساحل کے رہنے والوں نے اس نام کو اپنا لیا اور اپنے ملک کو ”میگالے ایلاس“ (ایلاس عظمیٰ) کہنے لگے۔ آج بھی یونانی اپنے ملک کو ”ایلاس“ اور خود کو ”ایلاشی“ کہتے ہیں۔ بعد میں تقریباً دو سو سال تک مغربی ایشیا اور ایشیائے کوچک کے ساحل پر ان کی بستیاں بستی گئیں۔ یہ ساحل ”ایونیہ“ کے جزیروں پر مستقل ہے۔ اسی رعایت سے پورے علاقہ کا نام عبرانی اور عربی میں ”یونان“ اور سنسکرت میں ”یون“ پڑ گیا۔

نظریات کی تاریخ میں ایونیہ کی بڑی اہمیت ہے۔ اس علاقہ کو یونانی حکمت کی ”جنم بھومی“ سمجھا جاتا ہے۔ مغربی ایشیائے کوچک کی یہ ساحل بڑی تقریباً ڈیڑھ سو کلومیٹر لمبی اور پچاس کلومیٹر چوڑی تھی تین ندیوں میںدریں بڑی میںدریں اور چھوٹی

میںدریں نے اس خط کو بہت زرخیز بنادیا تھا۔ اصلی باشندے تو ایشیائی تھے لیکن یونانیوں نے یہاں بارہ شہر بسائے اور ان میں چھوٹے چھوٹے ”نگر راج“ قائم کر دیے۔ ان شہروں میں ملی تو سب سے اہم تھا جو چھٹویں صدی قبل مسیح میں بسایا گیا تھا۔ مصر، ایران، اور جنوبی یورپ سے تجارت کے لیے اس شہر کی مرکزی حیثیت تھی۔ کاروانی اور سمندری راستے وہاں ملتے تھے۔ ملتیوس تاجروں اور ملاحوں کو مختلف ملکوں، قوموں، اور مذاہب کے لوگوں اور رسم رواج سے سابقہ پڑتا تھا۔ جس کے باعث اس شہر کے باشندوں میں وسعت نظر کا پیدا ہو جانا فطری تھا۔ جیسا کہ سارٹن نے کہا ہے: ”جب تک لوگ اپنے آبائی گاؤں میں پڑے رہتے ہیں تب تک وہ اپنے آپ سے بہت سارے سوالات نہیں پوچھتے کیونکہ ہر سوال اس سے پہلے کئی بار پوچھا جا چکا ہے اور اس کا جواب وہی دیا جا چکا ہے۔ اس کے برخلاف جب مختلف نسلوں اور روایات والے لوگ ایک جگہ رہنے پہنچتے ہیں تو ان میں تیز دماغ والوں کے ذہن میں یہ بات دیر سویر ضرور آتی ہے کہ مسئلوں کو سمجھنے اور حل کرنے کے ایک سے زیادہ طریقے ہیں۔ اگر وہ کافی ذہین ہیں تو خود سوچنے لگیں گے کہ آیا ان کے روایتی حل صحیح ہیں یا نہیں۔ یا وہ امور جن کو انھوں نے کبھی غور طلب نہیں سمجھا اب غور طلب ہو گئے ہیں“

یونانیوں کی کوئی مقدس مذہبی کتاب نہیں تھی۔ اس لیے ایونیہ کے مفکر اپنے عقائد کا تھوڑی آزادی سے تجزیہ کر سکتے تھے۔ اس کے علاوہ ”نگر راج“ میں ایک طرح کی جمہوریت تھی جس کے اوپر کوئی بادشاہ حکمرانی نہیں کرتا تھا۔ مصر میں تو بادشاہ (فرعون) کو خدا ماننا پڑتا تھا لیکن یہاں کسی کو خدا مانتے کا سوال کیوں اٹھتا۔ پھر چھٹی صدی کے آخری نصف میں اس علاقہ کی ترقی اپنے عروج کو پہنچ گئی تھی خصوصاً ملی تو س کی زندگی بہت خوش حال تھی جہاں کے شہریوں کا معیار زندگی کافی بلند تھا۔ ”یہ معیار زندگی بقول ہر دفیٹر گری“ انسانی محنت کا پھل تھا۔ اس لیے انھیں دیوتاؤں کا احسان ماننے کی ضرورت کیسے محسوس ہوتی۔ اس عام سمجھداری اور موڈ کا نمونہ اس دور کی شاعری میں بھی ملتا ہے۔ مثلاً ملی تو س کے ایک شاعر نے کہا ہے کہ ”دیوتا اگر ہیں تو ان میں عقل بھی ہوگی۔ انھیں آدمیوں کے نجی معاملات میں



دخل دینے کی کیا پٹری ہے؟ دوسری طرف یونانی مفکروں نے دھرم کتھاؤں کو ایک دم طاق پر تو نہیں دکھایا لیکن وہ ماننے کو تیار نہیں تھے کہ جو کچھ ہوتا ہے دیوتاؤں کی من مانی سے ہوتا ہے۔ انھوں نے یہ جاننے کی کوشش کی کہ یہ دنیا کیا ہے اور کیسے چلتی ہے؟ چیزیں کیوں نمودار ہوتی ہیں، بڑھتی ہیں، پھر مٹ جاتی ہیں۔ انھوں نے اس سوال کا جواب ڈھونڈنے کی کوشش نہیں کر "میں کون ہوں" وہ بنیادی شے کیا ہے جس سے یہ عالم بنا ہے؟ اور کون سی طاقتیں ہیں جو اسے ترتیب دیتی ہیں؟ اس طرز فکر کا نیا پن یہ تھا کہ جب وہ تعجب کرتے تھے تو اپنے روزمرہ کے تجربوں کی روشنی میں جواب دینے کی کوشش کرتے تھے۔ جیسا کہ انجمن فیونیکٹن نے کہا ہے دھرم کتھاؤں میں تو "نیچے کے معاملات" کی تشریح "اوپر کی باتوں" کی بنیاد پر ہوتی تھی مگر یونانی دور کے مفکر غلی تجربہ کی بنیاد پر سمجھ میں آنے والے "نیچے کے معاملات" کی روشنی میں "اوپر کی باتیں" سمجھنے کی کوشش کرتے تھے۔

بھی وہ دور تھا جب کنعان (فلسطین) میں ایٹوٹ ایسے نبی، ایران میں زرتشت ہندوستان میں مہاویر اور گوتم، چین میں لاؤتسے اور کنفیوشس جیسے عظیم مفکر قدرت کے توہمات سے چھٹکارا دلانے اور انسانیت کو اوپر اٹھانے کی کوشش کر رہے تھے۔ یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ ان میں سے کوئی کسی کو جانتا تھا یا یونانیوں میں کسی کو ان کی تعلیمات سے واقفیت تھی۔ لیکن عام طور پر دیکھا گیا ہے کہ انسانی تاریخ میں کچھ دور ایسے آتے ہیں جب دنیا کے مختلف گوشوں میں قدامت کے خلاف آواز اٹھانے والے اور انسان کو توہمات سے نجات دلانے والے پیدا ہو جاتے ہیں لیکن ان کا آپس میں ملنا نہیں ہوتا۔ چنانچہ یہودی تو "اخلاقی یکتا" (خدا کے واحد کے نظریہ پر مبنی) قائم کرنے میں لگے تھے اور ان کے پڑوسی یونانی مفکر "کائنات وحدت" کو مان کر اس "واحد شے" کی کھوج میں لگے تھے جو ان کے خیال میں ہر چیز کی بنیاد ہے۔ اس دور میں ملی تو س کے تین مفکر ٹیلیس، اناکسی ماندروس اور اناکسی مینس سب سے اہم ہیں۔

ملی تو س کے پہلا مفکر یا فلسفی ٹیلیس تھے (۶۲۴-۵۴۸)۔ انھیں پہلا ریاضی داں اور ہیئت داں بھی مانتے ہیں اور "بابائے فلسفہ" بھی کہتے ہیں۔ یہ سب معلوم

انھوں نے مصر میں سیکھے اور غالباً اسی سے یہ سوال ان کے ذہن میں پیدا ہوا کہ اس کائنات کی تہ میں "ادین بنیاد" کیا ہے؟ ان کے دو مقولے ہیں جس کی بنیاد پر انھیں بابائے فلسفہ کہا جاتا ہے (۱) مقناطیس کے اندر "نفس" ہے (۲) ہر شے کی جڑ بنیاد میں "پانی" ہے۔ بظاہر تو یہ دونوں مقولے محض مشکل بازی کا نتیجہ معلوم ہوتے ہیں لیکن اس کی تشریح یوں کی جاسکتی ہے کہ مقناطیس کو نہ نباتات میں گن سکتے ہیں اور نہ حیوانات میں لیکن وہ لوہے کو حرکت میں لاتا ہے۔ اگر اس میں حیات نہ ہوتی تو وہ کسی بے جان چیز کو کیسے حرکت میں لاتا؟ یہی "حیات" نفس ہے جو مقناطیس کے اندر موجود ہے اور کہیں باہر سے نہیں آتی۔ اس کے علاوہ عالم کی بنیاد ہونے کے لیے دو شرطیں ضروری ہیں (۱) اسی کی وجہ سے تبدیلی ہوتی ہو (۲) تبدیلی کی تہ میں بھی وہی ہو۔ مختصر یہ کہ اس کے اندر "حیات" ہو۔ پانی میں یہ دونوں صفات موجود ہیں۔ خون بھی تو پانی ہی ہے اسی سے ہر جاندار، چاہے وہ انسان ہو یا حیوان، پیدا ہوتا ہے، بڑھتا ہے، ختم ہو جاتا ہے اور تبدیلی کی بے شمار منزلیں طے کرتا ہے۔ اس کے علاوہ پودوں میں گلے پھوٹنا، ان میں شاخوں اور پتوں کا پیدا ہونا، پھول اور پھل لگنا سب کچھ "پودوں کے رس" کے باعث ہوتا ہے اور جب یہ رس خشک ہو جاتا ہے تو پھر پودا پودا نہیں رہ جاتا۔ یہ "رس" بھی تو پانی ہی ہے۔ دوسری طرف سمندر اپنے آپ حرکت کرتا ہے اور تبدیلیاں لاتا رہتا ہے۔

جس زمین پر ہم رہتے ہیں وہ بھی پانی پر تیر رہی ہے۔ ہمارے سر پر اور ہمارے چاروں طرف پانی ہی پانی ہے۔ اگر یہ نہ ہوتا تو بارش کیسے ہوتی۔ چاند سورج اور ستارے اصل میں پانی ہیں جو بھاپ بن کر جم گئے ہیں۔ آسمان بھی پانی ہی ہے کیونکہ اس کا رنگ سمندر کی طرح نیلا ہے۔ یہ سب نچتر اور زمین ایک ہی آفاقی سمندر پر ساتھ ساتھ تیر رہے ہیں ان سب کی مشترک مقرر میں اور وہ اس طرح تیر رہے ہیں تاکہ پورب میں بھر نکلیں۔

ٹیلیس کا "پانی" کیل ہے اور "نفس" کیا ہے اس کی تشریح نہیں ملتی پہلی بار کسی شے (پانی) کو کائنات کی ہر چیز کی بنیاد اور نفس کو حرکت کا سبب ماننے کی



کوشش ہوئی۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو غالباً نہ پھرل سانس کی ابتداء ہی نہ ہوتی۔  
لیکن یہ خیالات کہاں سے آئے؟

اندازہ لگایا جاتا ہے کہ مصر میں ہر سال دریائے نیل میں پاڑہ آنے سے  
زرخیز زمین ڈوب جاتی تھی بعد کو پانی اترنے پر زرخیزی اور بڑھ جاتی تھی  
جس کی وہ سے پیداوار جلد اور زیادہ ہوتی تھی۔ اسی وجہ سے آس پاس کے  
رہنے والے ماننے لگے تھے کہ زمین پانی سے نکلی ہے۔ اس کے علاوہ بابل میں دجلہ اور  
فرات سے سیرابی ہوتی تھی۔ یہاں ان دونوں ملکوں میں جہاں نیچر سے بہت زبردست  
لڑائی لڑ کر زمین حاصل ہوئی تھی، بڑی محنت سے دلدل سکھانے گئے تھے۔ یہی  
وجہ تھی کہ بابل والے ماننے لگے کہ ایک ایسی ہستی نے جو انسانوں سے بہت اونچی  
تھی کہہ دیا ”سوکھی زمین ظاہر ہو“ اور سوکھی زمین ظاہر ہوگئی۔ اس ہستی کا نام تھا۔  
”مردک“ ایک وقت صرف سمندری سمندر تھا۔ تب مردک نے اس کی سطح پر چٹائی  
باندھی اور دھول بنا کر چٹائی پر ڈھیر کر دی۔ طلیس نے اس کہانی سے مردک کو تو الگ  
کر دیا لیکن پانی ہی کو بانیوں کی طرح عالم کی جڑ بنیاد مان لیا۔ طلیس کا خیال تھا کہ دنیا  
جسے ہم جانتے ہیں اولین حالت سے نکلی ہے جب پانی کے علاوہ اور کچھ نہیں تھا۔  
یہ بھی سچ ہے کہ انھوں نے اصول اول کو لفظوں میں ”مادی“ نہیں کہا کیونکہ ان کے لیے  
مادی اور غیر مادی میں کوئی فرق نہیں تھا۔

طلیس کے اس نظریہ میں کہ پانی اولین شے ہے بہت سی خوبیاں تھیں لیکن  
اس کے اندر کچھ زبردست خامیاں بھی تھیں۔ یہ بات لوگوں کی سمجھ میں کیسے آسکتی ہے  
کہ پانی لکڑی، مٹی یا لوہے کی شکل میں بدل جاتا ہے تو پھر سوال یہ تھا کہ کون سی بنیاد  
متعین کی جاسکتی ہے۔ جب کہ بقیہ تینوں عناصر یعنی مٹی، آگ اور ہوا میں سے کسی کو  
بھی اصل اول ماننے میں وہی سوالات پیدا ہو گئے۔

اس وقت کا حل ملی توس کے دوسرے مفکر اناکسی ماندروس (۶۱۰-۵۴۵ قبل  
مسیح) نے نکالنے کی کوشش کی اناکسی ماندروس کا یہ کہنا تھا کہ جو اس سے سمجھ جانے والی  
اشیاں میں پانی ہی سب سے زیادہ موزوں ہے جس کو اصول اول مان سکتے ہیں لیکن

کوئی ناقابل احساس شے ”ایٹرون“ ہی عالم کی جڑ بنیاد بن سکتی ہے۔ لیکن ایٹرون کے  
صحیح معنی کیا ہیں اس کی تشریح نہیں ملتی۔ اس نظریہ کے مطابق عالم ایک ایسا نظام ہے  
جو ہر وقت گردش میں رہتا ہے اس گردش سے بھاری چیزیں یعنی پٹان اور مٹی بہت  
نیچے گرتی رہتی ہیں اور ہلکی چیزیں (جیسے پانی) کچھ اوپر اور بھاپ وغیرہ لگا رہتی ہیں  
ادب اچھی رہتی ہیں۔

یہ دائروی گردش ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گی۔ یہی افاتی قوت کا سرچشمہ  
ہے اور تخلیق اور تخریب کا بھی۔ کسی زمانے میں عالم کے چاروں عناصر تہہ در تہہ  
پڑے ہوئے تھے۔ مٹی جو ان میں سب سے بھاری تھی نیچے میں تھی، پانی اس کو گھیرے  
ہوئے تھا، اس کے اوپر کہر تھا، اور آگ سب کو پیٹے ہوئے تھی۔ آگ نے پانی کو گرم  
کیا اس کے بعد بخارات پیدا ہوئے اور سوکھی زمین بھی عیاں ہوئی لیکن کہرے کا حجم  
بڑھ گیا اور دباؤ اتنا زیادہ ہوا کہ اس کے ٹکڑے ٹکڑے ہو گئے۔ عالم کا آتشیں جزو  
پھٹ پڑا اور اس نے چھٹوں کی شکل اختیار کر لی، اور سورج چاند ستارے وجود  
میں آئے۔ پہلے تمام زمینی خطوط طوب تھا سورج نے اس کو خشک کیا جو حصہ بخار بن  
کر اڑ گیا اس سے ہوا پیدا ہوئی۔ پھر چاند سورج کا چکر شروع ہوا۔ جو جز باقی  
رہ گیا وہی سمندر ہے لیکن رفتہ رفتہ سب خشک ہو جائے گا۔ زمین بیلن کی طرح  
ہے جس کی گہرائی اس کی چوڑائی کی ایک تہائی ہے۔ وہ اندر سے کھوکھلی ہے اور بغیر  
کسی سہارے کے ٹکلی ہوئی ہے۔ ہم اوپر کی چھٹی سطح پر رہتے ہیں۔ اس کو آگ سے  
بھرے ہوئے پائپ نما کھوکھلے پھلے چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہیں۔ کہیں کہیں  
تھوڑے سے سوراخ ہیں جہاں سے آگ اسی طرح نکلتی ہے جیسے لوہار کی بھاتی سے  
شعلے نکلتے ہیں۔ یہی سوراخ ہیں چاند اور ستاروں کی شکل میں دکھائی دیتے ہیں۔  
ان چھٹوں اور زمین کے درمیان کالی گھٹائیں بھی ہیں۔ جب چھٹوں کے سوراخ،  
ہماری نظر سے چھپ جاتے ہیں تو سورج اور چاند گرہن ہوتا ہے۔ پورا نظام  
چوبیس گھنٹوں کے اندر گھوم جاتا ہے لیکن پھر چھٹوں کی اپنے آپ الگ گردش  
بھی ہوتی ہے۔ ستارے نہ تو شگون کے لیے ہیں اور نہ آرائش کے لیے بلکہ زمینی  
منظاہر اور ستاروں میں ایکتا ہے اسی بنیاد پر اناکسی ماندروس نے یہ اصول تخریب



کیا کہ ہر شے پائرن (لامحدود) سے نکلتی ہے اور جب ان کا وجود باقی نہیں رہتا تو وہ پائرن میں لوٹ جاتی ہیں۔ تمام چیزوں کی متضاد صفات کی بھانت پائرن سے ہوتی ہے۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ حادثات اکثر ایک انتہا سے دوسری انتہا تک لے جاتے ہیں۔ مثلاً بجار کے بعد بھانا، گرمی کے بعد جاڑا۔ صدیق میں سے ایک رفتہ رفتہ اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے اور اپنے مخالف کو پامال کر دیتا ہے۔ تب ”انصاف“ اس کو پیچھے ڈھکیل دیتا ہے اور مخالف کی ”حق تلفی“ کے لیے اسے سزا دیتا ہے اور پھر مخالف جواب تک نقصان ہی اٹھا رہا تھا رفتہ رفتہ بڑھتا جاتا ہے اور طاقت بکڑتا ہے یہاں تک کہ وہ بھی اپنی حد سے باہر ہو جاتا ہے اور اسے بھی ”دقت کے پیمانے سے“ اپنی مناسب حدود میں واپس کر لیا جاتا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ ”قانون قدرت“ کو کپہری کے نمونے پر سوچا گیا۔

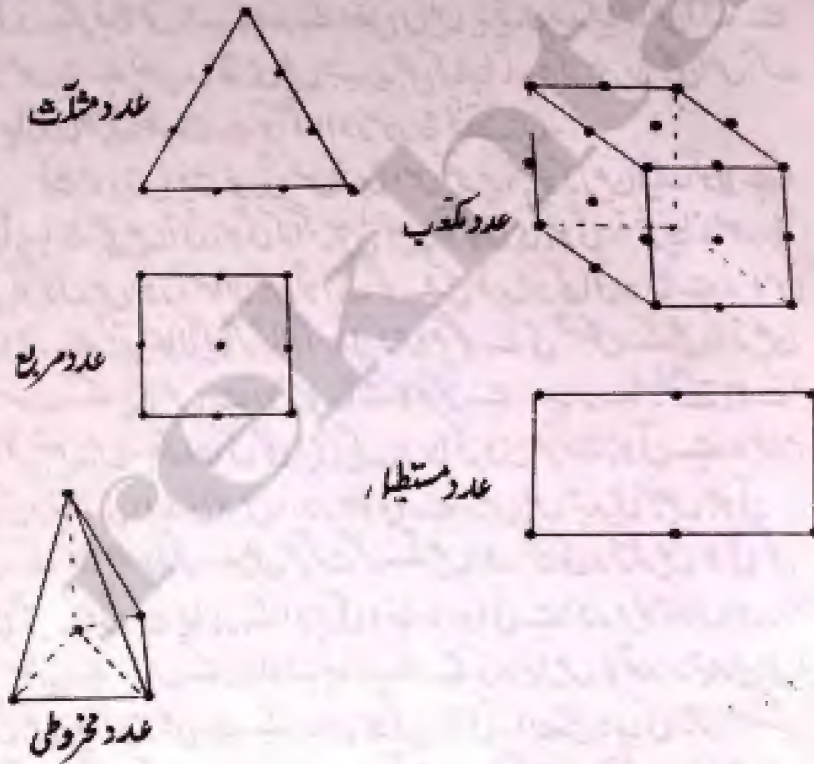
شروع میں طب یونانی نے انانہی ماندروس کے اس نظریہ کو اپنایا تھا۔ اسی کے مطابق تندرستی کے معنی تھے صدیق یعنی سرد گرم، خشک و تر میں توازن کسی ایک صفت کا دوسروں کے اوپر غالب آنے کا مطلب ہے بیماری۔ زمان و مکان کے متعلق انانہی ماندروس کا خیال تھا کہ زمان تو لامتناہی ہے لیکن مکان لامحدود ہے۔ لامتناہی وہ ہے جس کے آخری سرے پر نہیں پہنچ سکتے کیونکہ اس کا آخری سرایا تو ہوتا ہی نہیں یا جس سے پھر دیں پہنچ جاتے ہیں جہاں سے چلے تھے جیسے کہ دائرے، کمرہ یا کسی بند خط میں ہوتا ہے۔ اس طور پر زمان لامتناہی ہے اور پھر گھوم کر گھڑی کے پنڈلم کی طرح اپنی جگہ پر آ جاتا ہے لیکن مکان لامحدود ہے۔ اس کا کوئی چھوڑ نہیں۔ انانہی ماندروس نے زمان و مکان کی تعریفات اور تشریحات پر دقت نہیں گنوائی کیونکہ آئونیائی مفکر تو عالم کی تہ میں اولین شے کی کھوج کر رہے تھے ان کے فارمولوں کو مفروضہ ہی سمجھنا چاہیے اس وقت تک سائنس کا نصب العین اور طریقہ کار واضح نہیں ہوا تھا۔ انانہی ماندروس کے وچاروں نے سائنس کے لیے راستہ بنایا انھیں تجربی قیاس آرائی کا بانی کہہ سکتے ہیں جو ایسے دعوے یا مفروضے کی تشریح تو کر لیتے ہیں لیکن ثبوت نہیں دے سکے۔

لی تو س کے تیسرے مفکر کا نام ہے انانہی مینس جن کے مطابق اولین شے ”ہوا“ یا ”کہر“ ہے اس نظریے کی تشریح یہ تھی کہ ہر چیز کی تہ میں کہر تو ہے لیکن اگر گرم جگہ میں کافی کہر بھر دی جائے تو بھاری بن پیدا ہو جاتا ہے۔ درحقیقت انجماد اور تجز (جمنے اور اڑ جانے) سے ہی تبدیلیاں ہوتی ہیں۔ بہت تپلی ہو جانے پر ہوا آگ بنتی ہے اور گاڑھی ہونے پر پانی اور بعد میں مٹی کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ تپلی ہونے پر گرمی اور گاڑھا ہونے پر ٹھنڈک ہوتی ہے اس کا ثبوت انانہی ماندروس نے یہ دیا کہ پورا مہینہ کھول کر اگر ہاتھ پر پھونک ماریں تو ہوا گرم معلوم ہوتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ بہت ساری جگہ پھیلنے سے ہوا تپلی ہو گئی اسی سے اس میں گرمی پیدا ہوئی۔ اس کے برخلاف اگر منہ بند کر کے کسی کونے سے ہوا نکالیں تو ٹھنڈک محسوس ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ تھوڑی سی جگہ میں بھری ہونے سے ہوا گاڑھی ہوئی اور اسی سے ٹھنڈک پیدا ہو گئی۔ اس تجربہ کی بنیاد پر انانہی ماندروس نے یہ نتیجہ نکالا کہ ہوا نمدے کی طرح گاڑھی ہوتے ہوتے زمین بن گئی اس کی شکل چوڑی میز کی طرح ہے اسی لیے وہ ہوا بڑھتی ہوئی ہے۔ اصل میں جب زمین سے بخارات اوپر اٹھتے تو اجرام فلکی پیدا ہوئے اور آگ کے اوپر اٹھنے سے ستارے وجود میں آئے۔ سیارے زمین کے چاروں طرف اس طرح سے گھومتے ہیں جس طرح آدمی کے سر پر ٹوپی گھومتی ہے۔ سورج ڈوبتے وقت زمین کے نیچے نہیں چلا جاتا۔ ستاروں کی گرمی زمین تک نہیں پہنچتی کیونکہ وہ بہت دور ہیں۔ وہ بلورین آسمان میں کیل کی طرح جڑے ہوئے ہیں۔ انانہی ماندروس نے اسی بنیاد پر بجلی، دھنک اور اوبے کو ہوا کی مختلف حالتیں بتایا۔ ان نظریات کی سب سے بڑی ثبوتی یہ تھی کہ تبدیلی کو مشینی بنیاد پر سمجھنے کی کوشش ہوئی اور مقداری تبدیلی سے صفائی تبدیلی سمجھنے کی بنیاد ڈالی گئی لیکن نظریے کے لیے بودیلیس دی گئیں تھیں وہ بہت تھوڑے سے مشاہدے پر مبنی تھیں۔ منہ پر ہاتھ رکھ کر پھونک مارنے کے سلسلے میں غور کرنے کی بات یہ ہے کہ غالباً انانہی مینس کو یہ نہیں معلوم تھا کہ بہت زیادہ اونچائی پر ہوا تپلی ہو جاتی ہے دیں سردی بھی زیادہ ہوتی ہے۔

انانہی ماندروس نے ایک غیر عنصری شے کو عالم کی جڑ بنیاد مانا تھا لیکن انانہی مینس نے طیس کی چاروں عناصر میں سے ایک (ہوا) کو اولین شے مانا یہ



ایٹوں کا مجموعہ ہوتے ہیں جس میں الگ الگ ایٹوں کی شکلیں الگ الگ ہوتی ہیں۔ اس طرح فیثا غورث کو یہ بھی امید تھی کہ طبیعیات اور جمالیات کی بنیاد ریاضیات پر ہوگی۔



فیثا غورث کے "اعداد"

فیثا غورث یہ مانتے تھے کہ کائنات کے مرکز میں آگ واقع ہے زمین بھی ایک ستارہ ہے وہ آگ کے چاروں طرف گھومتی رہتی ہے۔ اجرام فلکی اس مرکز کے چاروں طرف چکر لگاتے ہیں اور ان کا فاصلوں میں ریاضیاتی تناسب ہے۔ چوں کہ مثلاً زمین سے سورج کی دوری چاند کی دوری کی دوگنی، زہرہ کی گنی اور عطارد کی پوگنی ہے تو دوسرے سیاروں کی دوری بھی اسی ریاضیاتی تناسب

بظاہر پیچھے کی طرف قدم تھا۔ لیکن جیسا کہ پروفیسر ٹامسن نے کہا ہے "قدیم خیالات سے تہذیبی دور کے خیالات تک کا سفر جدلیاتی راستہ سے ہوتا ہے۔" جس میں ہر آگے کا قدم ایک قدم پیچھے کا بھی ہوتا ہے۔ پھر بھی اہمیت اس بات کی ہے کہ اس طور سے اناکسی مینس نے اس سمت قدم اٹھایا جس راہ پر یونانی فلسفہ بعد کو آگے بڑھا۔

ایونیائی مفکروں کے نظریات کو فلسفہ نہیں کہہ سکتے کیونکہ افلاطون اور ارسطو کے زمانے سے فلسفہ کے معنی کچھ اور ہی ہو گئے اور اس کی بنیاد منطق پر نہ رکھی گئی تھی اسے موجودہ زمانے کے معنی میں سائنس کہہ سکتے ہیں جس میں طویل مشاہدہ اور تجربہ کے بعد کوئی نظریہ مرتب ہوتا ہے لیکن جیسا کہ برٹرینڈ رسل نے کہا ہے "طیس" اناکسی مینس، اور اناکسی مینس کی قیاس آرائیوں کو سائنسی مفروضہ سمجھنا چاہیے۔ انھوں نے جو سوال اٹھائے وہ بڑے اچھے سوال تھے اور ان کے جوش نے آنے والے مفکروں کو بہت متاثر کیا۔

فیثا غورث (580-500 قبل مسیح) کو یونانی سائنس میں مذہبی روایات کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ انھوں نے جنوبی اطالیہ کے کرودن شہر میں اپنے نظریات کا پرچار کرنے کے لیے ایک برادری قائم کی۔ اس برادری نے ریاضیات کو بڑی اہمیت دی ہے کیونکہ ان کے خیال میں ریاضیات کائنات کا بھید کھولنے کی سچی ہے اور تزکیہ نفس کا ذریعہ ہے۔ وہ عدد کو کائنات کا مادہ اور ہست دونوں مانتے ہیں اور یہ دنیا عدد سے بنی ہے ان کے حساب سے نقطہ کے معنی ہیں ایک، سطر کے معنی ہیں دو، تیس سے مراد ہے سطح اور چار کا مطلب ہے جسم۔ اس طرح ایک، دو، تین اور چار کی بنیاد پر پوری کائنات بنائی جاسکتی ہے۔ یہ قول آج کے حساب سے مہمل معلوم ہوتا ہے لیکن بقول برٹرینڈ رسل "عدد" کے معنی میں "شکل" جو دراصل کنکریوں یا گولیوں کی تعداد ہے جس سے متعلقہ شکل بنتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فیثا غورثی ریاضیات میں مثلثی، مربعی، مکعبی، مستطیلی اور مخروطی اعداد کو خاص اہمیت دی گئی ہے اس نظریہ کے مطابق دنیا "ایٹمی" ہے اور جسم سالمہ (مالیکیول) سے بنے ہیں یہ سالمہ



سے ہوگی۔ دور کے سیارے زیادہ تیزی سے گردش کرتے ہیں اور قریب ترین سیاروں کی رفتار بہت دھیمی ہوتی ہے۔ اس نظام سیارگان کے پچونچ آگ کو جگہ دے کر فضا غورث نے بعد کے مفکروں میں یہ خیال پیدا کیا کہ اس آگ سے مراد سورج ہے لیکن ساتھ ہی میں جب یہ بھی کہا جاتا ہے کہ سورج بھی اس آگ کے چاروں طرف گھومتا ہے تو آگ اور سورج مختلف ہیں۔

فیثا غورث یا فضا غورثی کس طرح اس نتیجہ پر پہنچے کہ زمین ایک گولا ہے؟ غائبانہ بات سمجھ میں آتی ہوگی کہ اگر چہٹی نہیں تو گول ہی ہوگی۔ آخر چاند سورج بھی تو گول میں اور آسمان بھی تو ایک گولے کی طرح دکھائی دیتا ہے۔ اس مفروضہ سے نتیجہ نکالا گیا کہ تمام آسمانی اجرام گولے کی شکل کے ہیں۔ زمین ان سب کے بیچ میں ہے اور کائنات کا مرکز ہے۔ سیارے "بھٹکتے ہوئے" مسافر نہیں ہیں۔ بلکہ ان کی خود اپنی یکساں دائروں کی حرکت ہوتی ہے۔ اجرام فلکی کی دنیا انسانی، ابدی کامل، اور علوی ہے جس میں تبدیلی نہیں ہوتی۔

اس کے عناصر دائروں میں حرکت کرتے ہیں اور ان کی رفتار میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوتی۔ یہ چاند کے اوپر کی دنیا چاندانی ہے اور دیوتاؤں اور دیوتاؤں کا مسکن ہے۔ اس کے برخلاف چاند کے نیچے کی دنیا میں لاتعداد تبدیلیاں ہوتی ہیں یہاں جو بھی ہے بے جان ہوگی یا فانی۔ ان چیزوں کی اجزائیں منتشر ہوتے ہیں، بگڑتے ہیں، اور فنا ہو جاتے ہیں اور حرکت غیر منظم اور پریشان ہوتی ہیں۔ اس طرز فکر کی خصوصیت یہ تھی کہ اجرام فلکی کو علوی مان کر ان کی جگہ ریاضیات کی بنیاد پر اجرام فلکی کے فاصلہ کی جسامت اور ان کے مقامات کو کچھ تھوڑے سے مشاہدوں پر ریاضاتی اصول لگائے جانے لگے۔ کچھ ہی صدیوں میں اس سیدھے سادھے نقشہ کی جگہ بطلیموس کے پیچیدہ نظام نے لے لی جسے سوہوین صدی تک کم و بیش مانا جاتا رہا۔ اور رفتہ رفتہ انھیں فہرست فیثا غورث سے الگ کر کے دینیات کا جز بنایا گیا۔ جس کے اثر سے عیسائی مذہب اور اسلام بھی نہ بچ سکے۔

فیثا غورث کی تعلیمات کا ایک اثر یہ بھی ہوا کہ یونان میں فلسفہ اور سائنس

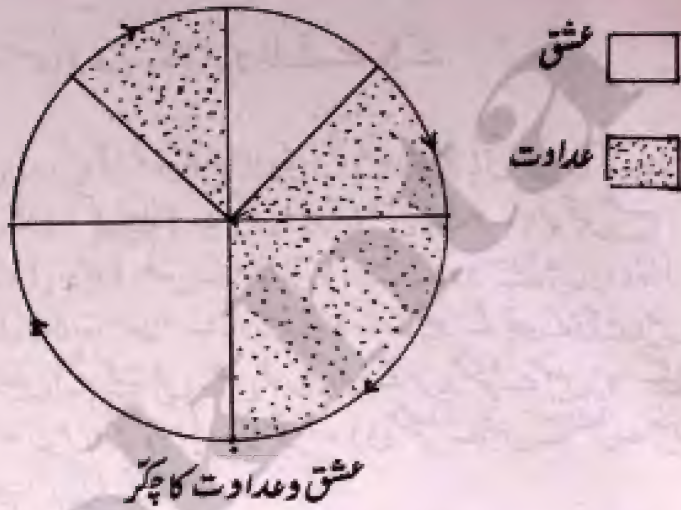
کی ایک نئی شاخ پیدا ہو گئی تھی جس میں حواس سے سمجھ میں آنے والے تجربے اور دذمرہ کے تجربات کو گھٹیا سمجھ کر صرف دماغی انج کو اہمیت دی گئی۔ یہ مفکر کائنات کو "عالم خیال" مانتے تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ یہاں کسی قسم کی تبدیلی نہیں ہوتی۔ ان مفکروں میں پرمانندس کی خاص اہمیت ہے ان کا عقیدہ تھا کہ کائنات بالکل ساکت ٹھہری ہوئی ہے۔ حرکت اور تبدیلی، یہ سب انسانی حواس کے دھوکے میں۔ دلیل یہ تھی کہ امکانات دو ہی ہیں، وجود، یا، ناوجود، جو، ہے، وہ ہے، جو، نہیں ہے، نہیں ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ کوئی شے نہ وجود میں آ سکتی ہے نہ تبدیلی ہو سکتی ہے۔ دماغی منس کا عقیدہ تھا کہ پانی کی مقدار گھٹا کر اور جگہ بڑھا کر کہہ میں تبدیل کیا جاسکتا ہے لیکن پرمانندس کا اعتراض تھا کہ یہ بھی ممکن ہے کہ جب پانی میں خلا کی ملاوٹ کر دی جائے لیکن خلا کا وجود نہیں ہے۔ لہذا یہ مفروضہ ہی غلط ہے۔ حقیقت میں کائنات، ایک بھٹوس ابدی گولا ہے جس میں نہ کبھی حرکت ہوتی نہ تبدیلی۔ اور اس کی تخلیق بھی نہیں ہوئی۔ دلیل کے اس طریقہ کو "اصول خلف" کہتے ہیں جس میں سوالوں کے جواب وہاں، یا، نہیں، میں ہوتے ہیں جس میں یہ مانا جاتا ہے کہ کوئی بات بالکل صحیح ہوگی یا بالکل غلط، لیکن کبھی کبھی اس طرح کی دلیل سے بالکل غلط نتیجہ نکلتا ہے جو انسانی تجربہ کے خلاف ہے۔

ایونیائی طرز فکر کو امپودا قلیس (۴۹۳ - ۴۳۷ قبل مسیح) نے پھر سے زندہ کرنا چاہا۔ فیثا غورث کے نظریات تو کافی حد تک "دماغی" انج کے برعکس تھے لیکن امپودا قلیس نے اپنے نظریات مرتب کرنے میں مشاہدہ اور عملی تجربہ کو بھی اہمیت دی۔ پچھلے دور کے مفکر ہوا اور خلا کو ایک ہی مانتے تھے۔ امپودا قلیس نے تجربہ سے یہ ثبات کیا کہ یہ دونوں الگ الگ ہیں۔ مثلاً برتن جو دیکھنے میں خالی لگتا ہے درحقیقت ہوا سے بھرا ہوتا ہے اور کسی ترکیب سے ہوا نکل جائے تو خلا باقی رہتی ہے۔ یہ بات ایک نظم میں پیش کی گئی ہے جس میں کہا گیا ہے کہ جب کوئی بچی میل کی چمکدار برتن گھڑی سے کھیلے ہوئے اس کے سوراخ پر اپنا ہاتھ رکھ دیتی ہے اور برتن گھڑی کو چاندی جیسے صاف پانی میں ڈبوئی ہے تو پانی برتن میں ٹھس نہیں پاتا بلکہ اندر جو ہوا بھری ہوئی ہے وہ پانی کو روکے رہتی ہے۔ یہاں تک کہ جب وہ



اپنا ہاتھ بٹا لیتی ہے تو ہوا بھی نکل جاتی ہے اور اتنا ہی پانی بھی جاتا ہے۔ اس سیدھے سادھے تجربے سے اپودا فلس نے یہ نتیجہ بھی نکالا کہ ہوا بھی آگ، پانی، مٹی کی طرح ایک عنصر ہے۔ پچھلے دور کے مفکر کپہر کو عنصر مانتے تھے لیکن اپودا فلس نے اس کے بدلے ہوا کو عنصر مان کر پہلی بار یہ تسلیم کیا کہ کچھ جسم ایسے ہیں جو دکھائی نہیں دیتے لیکن انھیں کے باعث چیزیں بنتی، بدلتی اور بگڑتی ہیں۔

اپودا فلس کا عقیدہ تھا کہ یہ چاروں عناصر آگ، پانی، مٹی، اور ہوا تمام چیزوں کی جڑ بنیاد ہیں۔ یہ کبھی مٹتے نہیں لیکن ان کی ترتیب میں تناسب بدل دینے سے کائنات میں تبدیلی ہوتی ہے۔ عشق انھیں ملاتا ہے اور عداوت انھیں الگ کرتی ہے۔ کبھی کچھ دور ایسے آتے ہیں جب کہ عشق غالب ہوتا ہے اور کچھ دور عداوت کے غلبے کے ہوتے ہیں۔ ایک منہر ازما نہ تھا کہ جب عشق پورے طور سے حاوی تھا تب سبھی عناصر کائنات کے گولے میں اچھی طرح ملے ہوئے تھے اور عداوت اس کے بالکل باہر تھی۔ پھر عشق کا زور کچھ کم ہوا اور عداوت کا زور کچھ بڑھا رفتہ رفتہ عداوت حاوی ہو گئی اور تمام عناصر منتشر ہو گئے۔ لیکن عشق نے دوبارہ رفتہ رفتہ تمام عناصر کو ملا دیا اور یہ چکر پھر سے چلنے لگا اور برابر چلتا رہے گا۔ زمان کی دائرہ دی تھیوری کی یہ بنیاد ہے۔ درحقیقت ہمارے ”یگ“ کے نظریے کی بنیاد بھی اسی طرح کی ہے جہاں ”عشق“، ”عداوت“، ”یگی“، اور ”بدی“ نے ملے لی ہے۔ اس نظریے میں یہ تشریح نہیں ملتی کہ عناصر یا زچ چار کیوں ہیں اور ”عشق“، ”عداوت“، ”یگی“ اور ”بدی“ کے ہونے کے باوجود کائنات کی بڑی بنیاد کیوں مان لیا گیا۔ پھر بھی یہ مفروضے اتنے سیدھے سادے تھے کہ صدیوں تک مفکر چار عناصر کے اصول کو مانتے رہے اور یہ سمجھتے رہے کہ دو متضاد قوتیں ضرور ایسی ہیں جو عناصر کو ملائی یا الگ کرتی ہیں۔ اور اسی طرح کائنات میں چیزیں بنتی، بگڑتی اور مٹ جاتی ہیں۔



عناصر کی تعداد کے متعلق ایک حل اناخی غورٹ (۵۱۰-۴۵۰ قبل مسیح) نے نکالا انھوں نے یہ رائے قائم کی کہ عالم میں لا تعداد عناصر یا ’یزچ‘ ہمیشہ سے ہیں جن کے بننے سے مختلف چیزیں مختلف شکلوں کے ساتھ وجود میں آتی ہیں۔ ہرزچ کے اندر تقریباً تمام متضاد خصوصیات یعنی سردی گرمی، تری خشکی، سیاہی سفیدی، وغیرہ موجود رہتی ہیں۔ اس قانون سے صرف ایک یزچ مستثنیٰ ہے۔ جو سب سے نفیس ہلکا، خالص اور ملاوٹ سے بری ہے اسے دماغ کہتے ہیں۔ یہ اور بچوں میں داخل ہو کر انھیں ملاتا، چلاتا اور ان کی پچھانٹ کرتا ہے۔ دماغ ہی سے حرکت پیدا ہوتی ہے۔ کائنات کے گولے کو وہی گھماتا ہے جس کے اثر سے ہلکی چیزیں محیط کی آخری سطح کی طرف جاتی ہیں اور بھاری چیزیں مرکز کی جانب گرتی ہیں لیکن ”دماغ“ کوئی خارجی شے یا ”روح“ نہیں ہے۔ آدمی اور جانور سبھی میں ایک ہی طرح کا دماغ ہوتا ہے۔ صرف جسمانی اختلاف کے باعث ذہانت میں فرق محسوس ہوتا ہے۔ آدمی کی برتری صرف اس کے ”ہاتھ“ کی وجہ سے ہے۔ اناخی غورٹ کے نظریات کی اہمیت یہ ہے کہ چار عناصر کے بدلے تعداد ”یزچ“ فرض کرنے سے یونانیوں کی لاپٹی تھیوری کے لیے راستہ ہموار ہوا۔ ساتھ ہی دماغ کو خارجی زمانے سے



یہ نظریات سائنس کو مذہب کا جزو بنانے سے نچ گئے۔

لیوقیس اور دیموقراطس کو یونان کی ایٹمی تھیوری کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ ان میں لیوقیس کا زمانہ کچھ پہلے کا ہے لیکن دیموقراطس (۴۰۰-۳۴۰ قبل مسیح) کو زیادہ شہرت ملی۔ دیموقراطس کے مطابق کائنات کے دو حصے ہیں (۱) خالی (۲) بھری۔ خالی کائنات "خلا" ہے اور بھری کائنات چھوٹے چھوٹے ذروں میں جٹی ہوئی ہے۔ جنہیں ایٹم کہتے ہیں۔ طبعی طور پر ان کے مزید ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ اسی لیے بعد کو عربی میں ایٹم کو "الجزء لا یتجزأ" (وہ ٹکڑے جس کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے) یا "جوہر" کہا گیا ہے۔

یہ کائنات ایٹم اور خلا کا مجموعہ ہے۔ خلا بالکل خالی اور وسعت میں الامحدود ہے۔ اور ایٹم گنتی میں بے شمار ہیں۔ ایٹم ماہیت میں سب ایک جیسے ہوتے ہیں ان میں سا کز اور شکل کا فرق ہو سکتا ہے۔ اپنے آپ ان میں تبدیلی نہیں ہو سکتی چونکہ وہ خلا کے اندر مستقل حرکت میں رہتے ہیں۔ ان کے آپس میں ملنے، منتشر ہونے سے مسلسل تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ ایٹموں کی صلاحیت کے مطابق مختلف شکلیں بنتی ہیں۔ کوئی شے "عدم" سے وجود میں نہیں آتی مثلاً جب ہم روٹی کھاتے ہیں تو ایٹموں کی نئی ترتیب سے وہ گوشت اور خون میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ہر وہ شے جسے ہم دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں، ان ایٹموں کی ترتیب کا مجموعہ ہوتی ہے۔ رنگ، ذائقہ، آواز، مہک، لمس یہ جسموں کی اپنی صفات نہیں ہوتیں بلکہ اجسام کا ہمارے اعضاء پر اس اثر کا نتیجہ ہے۔ عناصر بھی بہت سے ایٹموں سے مل کر بنتے ہیں مثلاً آگ کے اندر چھوٹی چھوٹی گولیوں کی طرح ایٹم ہوتے ہیں نفس کے ایٹم ایسے ہیں کہ ان کے ٹکڑاؤ سے بگولے بنتے ہیں جس سے جسم پیدا ہوتے ہیں اور عالم وجود میں آتے ہیں۔ عالم بہت سے ہیں کچھ بڑھ رہے ہیں اور کچھ گھٹ رہے ہیں کچھ میں نہ چاند ہے اور نہ سورج اور کچھ میں کئی کئی چاند سورج ہیں۔ ہر عالم کی ابتدا اور انتہا ہوتی ہے اور ایک عالم دوسرے عالم کے ٹکڑاؤ سے فنا ہو سکتا ہے۔

خیال بھی ایک طرح کی حرکت ہے اور اس سے دوسری حرکت پیدا ہو سکتی ہے۔ اس نظریہ میں یہ واضح نہیں ہوتا کہ ایٹم کیوں حرکت میں آتے ہیں اور ایک دوسرے سے میل کھانے والے ایٹم کچھ عرصہ کے لیے ایک مخصوص شکل میں ملے رہتے ہیں۔ شاید یہ سوال دیموقراطس کے دماغ میں اٹھے ہی نہیں۔ انھوں نے افلاطون جیسے بعد کے مفکرین کے برخلاف کائنات کا کوئی مقصد متعین نہیں کیا اور صرف ایٹموں کی حرکت ان کے ٹکڑاؤ اور اتفاق سے ملنے کو چیزوں کا وجود میں آنا سمجھا۔ پھر بھی اس ایٹمی اصول کی اہمیت یہ ہے کہ عہد وسطیٰ میں یہودی، عیسائی اور اسلامی مفکر کسی نہ کسی شکل میں اسے مانتے رہے۔ دیموقراطس نے تو صرف میکا کی نظریہ پیش کیا تھا لیکن بعد کے کچھ مفکرین نے اسے اپنے مذہبی عقائد سے جوڑ دیا۔ اٹھارویں صدی کے برطانوی عالم آیزک نیوٹن نے یہ خیال ظاہر کیا کہ خدا نے ابتدا میں مادہ کو ٹھوس، جم دار، سخت، اور حرکت کرنے والے ذروں کے حیثیت سے ایسی شکلوں، جسامتوں، خصوصیات اور مکانی تناسب کے ساتھ بنایا جو اس مقصد کے لیے بہت موزوں تھے جس مقصد کے لیے اس نے بنایا تھا۔ اور یہ اولین ذرات ٹھوس ہونے کے باعث اپنے سے بننے والے کسی مسام دار شے کے مقابلے میں بے حساب ٹھوس ہوتے ہیں۔ وہ اتنے ٹھوس بھی ہوتے ہیں۔ کہ کبھی ان کے ٹکڑے نہیں ٹوٹ سکتے کوئی معمولی قوت اسے تقسیم نہیں کر سکتی، جسے خدا نے اولین تخلیق کے وقت خود ایک بنایا۔ یہ ذرے تو مسلم ہی رہیں گے۔ لیکن ہر زمانے میں مل کر ایک ہی قسم اور ساخت کی جسم کی تشکیل کر لیں گے۔ لیکن اگر وہ الگ ہو جائیں تو جو چیزیں ان پر منحصر ہیں ان کی نوعیت بدل جائے گی۔ لیکن اس ایٹمی تھیوری کو موجودہ دور کی ایٹمی تھیوری کا پیش رو سمجھنا مناسب نہ ہوگا۔ ڈالٹن اور دوسرے مفکر کافی مشاہدہ اور تجربہ کے بعد کسی نتیجہ پر پہنچے تھے جس کی تصدیق کے امکانات تھے۔ دیموقراطس وغیرہ نے تو تھوڑے سے مشاہدہ کی بنیاد پر فارمولے بنائے تھے ان کے دو کارنامے ہیں (۱) خلا کے وجود کو مان لینا اور (۲) یہ یقین کہ کائنات کا بھید انسانی حواس، تجربہ اور عقل کی بنیاد سمجھا جاسکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس طرز فکر میں کافی غلطیوں کے امکانات تھے لیکن اہمیت ان



مفکروں کی ہمت کی ہے جنہوں نے بغیر سائنسی آلات کی مدد کے کچھ مفروضوں کی بنیاد پر فارمولے پیش کر دیے۔ اگر ہمت کا یہ پہلو نہ ہوتا تو شاید سائنس کا وجود ہی نہ ہوتا۔ اگر ابتدائی دور کے ان مفکروں نے اپنے نظریات پیش نہ کیے ہوتے تو یونانی غالباً اپنے دیوتاؤں کی قصہ کہانیوں سے باہر نہ نکل پاتے۔

## یونانیوں کے فلسفیانہ عقائد

ہستی کے مت فریب میں آجائو اسد  
عالم تمام حلقہ دایم خیال ہے۔  
غالب

یونانی مفکروں نے عالم کے وجود کو ایک قدرتی عمل بتایا تھا جس میں دیوتاؤں کا کوئی دخل نہیں اور بقول پروفیسر ٹامسن ان روایات کو موجودہ سائنس دانوں نے بہت حد تک برقرار رکھا ہے۔ یہ طرز فکر درحقیقت قدیم یونان کے نگر راج کی جمہوریت کی بنیاد پر پیدا ہوئی اور پٹی بڑھی۔ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ ایک دوسری لہر بھی اس کی مخالفت میں چل رہی تھی۔ زمینوں کے مالک پرانے رئیس جن کے اختیارات کچھ حد تک چھن گئے تھے جمہوریت کے بہت سخت خلاف تھے وہ اس کوشش میں لگے ہوئے تھے کہ اپنے ماضی کی شان پھر سے واپس لائی جائے اور سوداگر طبقے نے جمہوریت کے نام پر جو تبدیلیاں کر دی ہیں اس کے بعد اب کوئی مزید تبدیلی نہ ہونے پائے۔ اس بحث نے ایک نئے فلسفے کو جنم دیا جس میں تبدیلی کو غلط، ناممکن اور وہم کی پیداوار بتایا۔ ان مفکروں کا عقیدہ تھا کہ عالم میں نہ کسی طرح کی تبدیلی ہوتی ہے اور نہ کوئی چیز حرکت کرتی ہے۔ ان مفکروں میں پرماندیس، زینودغیرہ کی خاص اہمیت ہے لیکن سب سے اہم نام افلاطون کا ہے جن کے تصورات نے عیسائیت اور اسلام جیسے بڑے عالمی مذاہب اور یورپی تہذیب پر بڑی گہری چھاپ



چھوڑی ہے۔  
 افلاطون کا جنم ایجنٹر شہر میں سن ۴۲۸ قبل مسیح میں ہوا۔ ان کے باپ،  
 ماں دونوں کا تعلق بڑے رئیس گھرانے سے تھا۔ افلاطون کو ہمیشہ اس بات کا  
 احساس رہا۔ ان کی ابتدائی تعلیم ایجنٹر میں ہی ہوئی۔ بیس برس کی عمر میں سقراط  
 سے ملاقات ہوئی اور آٹھ برس بعد جب سقراط نے سن ۳۹۹ قبل مسیح میں زہر  
 کا پیالا پیا تو افلاطون نے ایجنٹر چھوڑ دیا چونکہ سقراط کو موت کی سزا ایجنٹر سے  
 جمہوری راج نے دی تھی، افلاطون کے دماغ سے یہ بات کبھی نہ نکل سکی۔ یہی  
 وجہ ہے کہ وہ ہمیشہ جمہوریت کے خلاف رہے۔ پھر بارہ برس تک (۳۸۶-  
 ۳۹۸ قبل مسیح) انھوں نے یونان، مصر، اٹالیا اور صقلیہ کا سفر کیا۔ چالیس  
 برس کی عمر میں ان کے دل میں تعلیم دینے کی زبردست خواہش پیدا ہوئی اپنے  
 پیشروں کی طرح شارع عام پر تعلیم دینے کو اچھا نہیں سمجھتے تھے۔ اس لیے ایجنٹر  
 کے باہر "اکادمی" قائم کی۔ یہ ادارہ فلسفہ اور سیاسیات کا علامہ تھا جس کا  
 حکومت سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ کبھی کبھی یہاں حکومت کے خلاف بھی تعلیم  
 دی جاتی تھی۔ طالب علم سند یا ڈگری لینے نہیں آتے تھے بلکہ بے نیازی کے  
 ساتھ طلب علم میں لگے رہتے تھے۔ عیسائی شہنشاہ جسن نے ۹۱۶ برس بعد  
 اکادمی کو توڑ دیا کیونکہ اس کے خیال میں یہ کفر کی تعلیم کا مرکز تھا۔ اس نے  
 اکادمی کو توڑ دی لیکن وہاں کے استادوں کی جان بخش دی۔ ان میں سے کچھ نے  
 ایران میں نوشیرواں عادل کے دربار میں پناہ لی اور خوزستان کے شہر جندی  
 شاپور میں جو مدرسہ نوشیرواں نے قائم کیا تھا، اس میں انھیں جگہ ملی۔ یہ بات  
 بہت اہم ہے۔ کیوں کہ ان جلاوطن استادوں نے اپنے ساتھ یونانی علم کو  
 ایران میں داخل کیا اور کچھ صدیوں بعد یہ علوم مسلمانوں کی سرپرستی میں پھلے پھولے  
 اس طرح سائنس منزل بہ منزل ایجنٹر سے بغداد تک پہنچی۔

افلاطون کے سائنسی نظریات ان کی تصنیف "طیماؤس" میں ملتے ہیں۔  
 اس میں سائنس ہی نہیں فلسفہ کائنات سے بحث کی گئی ہے۔

بقول ڈسمنڈی، طیماؤس کا بنیادی مقصد دینیاتی ہے یعنی کائنات کی

ابتدا اور قدرت کے مظاہر کی ایک مذہبی اور مقصدی پہلو سے تشریح کی جاسکے  
 اپنی ایک اور تصنیف میں انھوں نے ان لوگوں پر سخت اعتراض کیا ہے جو خالص  
 مادی بنیاد پر کائنات کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

بارہویں صدی کے وسط تک یورپ کے پڑھے لکھے لوگوں کو افلاطون  
 کی "طیماؤس" ہی ملی۔ اور کافی دنوں تک اس میں دیے ہوئے اصول مانے جاتے  
 رہے۔ مشرق میں سب سے پہلے یحییٰ ابن بطریق نے عربی میں ترجمہ کیا۔ اس کے بعد جنین  
 ابن اسحاق نے جس کی اصلاح یحییٰ ابن علی نے کی۔ افلاطون کا نام بہت ہی مشہور ہوا  
 اور طیماؤس میں دیے ہوئے اصول بیشتروں کو الہامی کلام معلوم ہوئے۔ بقول سارٹن  
 اس مقالہ نے سائنس کی ترقی میں بہت رکاوٹ ڈالی اور طیماؤس آج بھی لجاؤ  
 کا سرچشمہ بنا ہوا ہے اور جب کہ برٹرنڈ رسل نے کہا ہے "افلاطون کو یہ نہیں معلوم  
 تھا کہ کثرت کے خیالات کو اس طرح پیش کیا جائے کہ آنے والی نسلیں دھوکا کھاتی  
 رہیں۔"

افلاطون کے متعلق یہ کہنا بجا نہیں ہوگا کہ مابعد الطبیعیات کے ماہروں کی  
 طرح وہ بھی آسمان سے شروع کر کے زمین پر آتے ہیں حالانکہ سائنس کا آدمی  
 نیچے کے معاملات کو رفتہ رفتہ سمجھ کر اوپر کی طرف جاتا ہے۔ یہ دونوں نقطہ نظر  
 بنیادی طور پر مختلف ہیں۔ افلاطون کے مطابق تو یہ ہے کہ سائنس داں جو کچھ کہتے  
 ہیں وہ صرف ذاتی رائے ہے۔ کوئی گہرا علم نہیں کیونکہ علم صرف "تصورات" سے  
 حاصل کیا جاسکتا ہے جب کہ مادی اشیاء کے مشاہدے سے مشکوک اور کمزور رائے  
 ہی بنتی ہے۔ یہ لوگ درحقیقت کچھ نہیں سمجھ پاتے۔ افلاطون کے فلسفہ پر ریاضیاتی  
 خیالات کا گہرا رنگ چڑھا ہے جو انھوں نے فیثاغورث کے ماننے والوں سے حاصل  
 کیا۔ یہ بہت مشہور جملہ ہے جس کا انھوں نے اکادمی کے دروازے پر کتبہ لٹکا دیا تھا۔  
 "جو ریاضی داں نہیں ہے وہ اندر نہ آئے" لیکن افلاطون علی ریاضیات کو غلط  
 مانتے تھے۔ ان کے یہاں پرکار اور قطب نما کے علاوہ کسی اور ریاضیاتی اوزار  
 کے استعمال کی اجازت نہیں تھی لیکن خیال کے متعلق ان کا نظریہ ریاضیات کے  
 اصول میں بہت آسانی سے فٹ ہو جاتا تھا۔ مثلاً اگر ہم دائرے کی یوں تعریف



کریں کہ وہ ایک بند سطح مغنی خط ہے جس کا ہر نقطہ اندر کے ایک نقطہ سے برابر دوری پر ہے تو ہم ایک خیال کی تخلیق کرتے ہیں جو ایک مثالی دائرہ ہے۔ ہم لاکھ کوشش کریں لیکن اس خیال کی صحیح نقل نہیں بنا سکتے۔ اس معنی میں وہ ریاضی تک کو خالص فلسفہ کے مقابلہ میں گھٹیا سمجھتے تھے کیوں کہ ریاضی میں کچھ باتوں کو بن مان کر چلتے ہیں اسی لیے یہ "عدد" رائے کے مقابلہ میں بہتر ضرور ہیں۔ لیکن علم حقیقی کے مقابلہ میں کم درجہ کی ہے۔ غالباً یہی سبب ہے کہ اسلام میں علوم کی تقسیم میں ریاضیاتی کو درمیانی اور طبیعیات (جس میں طب بھی شامل ہے) ادنیٰ سمجھا جاتا تھا صرف مابعد الطبیعیات اور خالص فلسفہ کو علم اعلیٰ مانتے تھے۔

طیماؤس کے شروع ہی میں کہا گیا ہے کہ کائنات کے متعلق جب بھی سوچا جائے تو سب سے پہلے یہ سوال دماغ میں اٹھتا ہے کہ کیا وہ ہمیشہ سے ہے یا کسی مخصوص وقت پر اس کا وجود ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کائنات آنکھوں سے دیکھی اور ہاتھوں سے محسوس کی جاسکتی ہے۔ اور ہم جانتے ہیں کہ جن چیزوں کو حواس سے سمجھا جائے ان میں تبدیلیاں پیدا ہوتی ہیں اور وہ وجود میں آتی ہیں۔ (ان کا کون اور استحالة ہوتا ہے) لہذا جس شے کی صورت میں اس کا کون اور استحالة ہو، ان کا کوئی سبب ضرور ہوگا لیکن کائنات کے بنانے والے اور جنم داتا کا پتہ لگانا مشکل کام ہے اور اگر کسی کو پتہ چل بھی جائے تو ہر ایک کو اس کے بارے میں بتانا بھی ناممکن ہوگا۔

کائنات کے بنانے والے نے بدلنے والی کائنات بنائی ہے کیوں؟ وہ اچھا ہے اس لیے اس نے چاہا کہ ہر چیز جہاں تک ہو سکے اسی کی طرح اچھی ہو۔ اس نے دیکھا کہ کائنات ہجان کی حالت میں ہے اور بد نظمی کے ساتھ حرکت کر رہی ہے تو اس نے بد نظمی کے اندر نظم پیدا کیا کیوں کہ اس نے رائے قائم کی کہ نظم ہر معنی میں بہتر ہے۔ وہ خود سب سے اچھا ہے اس لیے اس کے لیے کوئی ایسی چیز بنانا جو اعلیٰ ترین نہ ہونا ممکن ہے تو اس نے کائنات بنانے میں "نفس کے اندر عقل" شامل کر دی۔ اور اس طرح اس بات کا یقین ہو گیا کہ اس کی تخلیق قدرتی طور پر سب سے اعلیٰ اور بہتر ہوگی اور اس مقصد

سے کہ ہماری کائنات خود صانع کی طرح واحد رہے، اس نے دو یا لا تعداد عالم نہیں بنائے بلکہ ہماری کائنات واحد ہے اور واحد ہی رہے گی۔

اس کے علاوہ کوئی شے بھی جو وجود میں آئی ہے مجسم ہوگی۔ اسے آنکھوں سے دیکھ اور ہاتھوں سے چھو سکتے ہیں۔ لیکن کوئی چیز بھی آگ کے بغیر دیکھی نہیں جاسکتی اور جب تک وہ ٹھوس نہ ہو اسے چھو نہیں سکتے مگر کوئی بھی چیز مٹی کے بغیر ٹھوس نہیں ہو سکتی۔ لہذا جب صانع نے کائنات کا جسم جوڑنا شروع کیا تو اسے آگ اور مٹی سے بنایا۔ لیکن دو چیزوں کو اچھی طرح ملانا ممکن نہیں ہے جب تک کہ کوئی تیسری شے ان کو آپس میں ملا کر جڑا نہ رکھے۔ اگر کائنات کا جسم صرف ایک سیدھے سطح جیسا ہوتا اور اس میں کوئی گہرائی نہ ہوتی تو دونوں یعنی آگ اور مٹی کو ملانے کے لیے صرف ایک درمیانی شے کی ضرورت ہوتی۔ لیکن چونکہ کائنات کو ٹھوس ہونا تھا اور ٹھوس جسموں کو ملانے کے لیے دو چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لیے بنانے والوں نے آگ اور مٹی کے درمیان پانی اور ہوا کو رکھ دیا۔ تاکہ ان کے درمیان جہاں تک ہو سکے تناسب رہے۔ یہاں کا ہوا کا پانی سے وہی تناسب ہے جو پانی کا مٹی سے اس طرح ان چار اجزاء سے کائنات کا جسم بنایا گیا۔ تاکہ تناسب کے مطابق وہ واحد رہے نتیجہ یہ ہوا کہ اس میں ہم آہنگی پیدا ہوگئی اور بنانے والے کے علاوہ اب کوئی بھی اس کے اجزاء منتشر نہیں کر سکتا۔

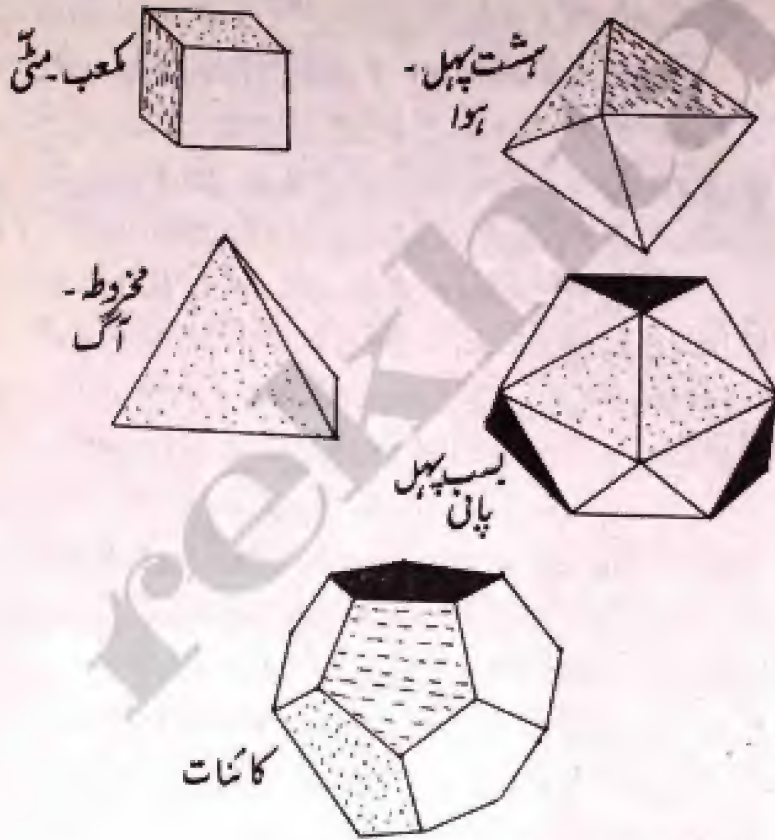
صانع نے جب کائنات کا جسم مرتب کرنا شروع کیا تو چاروں عناصر پوری طرح استعمال کر دیے۔ آگ پانی اور مٹی تمام کے تمام اسی میں لگا دیے۔ مقصد یہ تھا کہ کائنات محض ایک ہو اور باقی کچھ بھی نہ بچے تاکہ اس جیسے دوسرے کا وجود نہ ہو سکے۔ اس کے علاوہ اس کے اوپر غر کا کوئی اثر نہ ہو اور اسے کوئی بیماری نہ لگے۔ وہ جانتا تھا کہ مرکب جسم پر گرمی اور سردی وغیرہ کا زبردست اثر ہوتا ہے جس سے قبل از وقت اس کے ٹکڑے ہو گئے لگتے ہیں اور انحطاط پیدا ہوتا ہے اس لیے اس نے کائنات کو واحد اور مکمل بنایا۔ اس جاندار کے لیے ایسے مناسب جسم کی تلاش ہوئی جو اپنے اندر تمام جانداروں کو رکھ سکے۔ اس جاندار کائنات کو نہ



آئینہ کی ضرورت تھی کیونکہ اس کے باہر دیکھنے کو کچھ نہ تھا، نہ کان کی کیونکہ سننے کو کچھ نہیں تھا۔ چاروں طرف ہوا بھی نہیں تھی جس سے سانس لی جاتی۔ صانع نے یہ بھی سوچا کہ ہاتھ یا پاؤں کی بھی ضرورت نہیں کیونکہ کائنات کو کسی نہ کسی سے اپنا بچاؤ کرنا تھا اور نہ کسی دوسرے سہارے کی ضرورت ہے۔

یہاں ایک سوال اٹھتا ہے کہ جب کائنات مرکب نہیں ہے تو اسے چار عناصر کا مجموعہ کیسے مان سکتے ہیں؟ طیلاؤں میں اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ عناصر کو لقیں کے ساتھ الگ کرنا مشکل ہے ہم جسے پانی کہتے ہیں۔ وہ کبھی کبھی پتھر اور مٹی کی شکل میں کھوس بن جاتا ہے اور پتھر نمک کی صورت میں گھل کر پانی ہو جاتا ہے اور ہوا میں اڑ جاتا ہے ہوا اٹھنے پر آگ بنتی ہے اور آگ بجھنے پر ہوا بن جاتی ہے۔ ہوا سکڑنے پر بادل یا کہہ بنتی ہے اور یہ سب پانی بن جاتے ہیں جو پھر مٹی اور پتھر کی شکل لے لیتے ہیں۔ اس طور سے عناصر کو وجود نہیں بلکہ صفت کہہ سکتے ہیں۔

یہ عناصر درحقیقت ایک ہی مادہ کی مختلف شکلیں ہیں جو برابر ایک دوسرے میں بدلتے رہتے ہیں۔ چونکہ ہر عنصر کا جسم کھوس ہے اور کھوس کی سرحدیں مستطیل ہوتی ہیں۔ لہذا مٹی کو مکعب کی شکل دی گئی اس کے چھ پہلو ہوتے ہیں اسی وجہ سے مٹی دوسرے عناصر کے مقابلہ میں زیادہ ٹکاو اور سب سے کم متحرک ہے۔ آگ کی شکل مخروطی ہے جس کے صرف چار پہلو ہیں یہی وجہ ہے کہ آگ سب سے زیادہ متحرک ہے۔ پھر ہوا کا بیج بہشت پھل اور پانی کا بیس پہل ہوتا ہے۔



### افلاطون کے "عناصر"

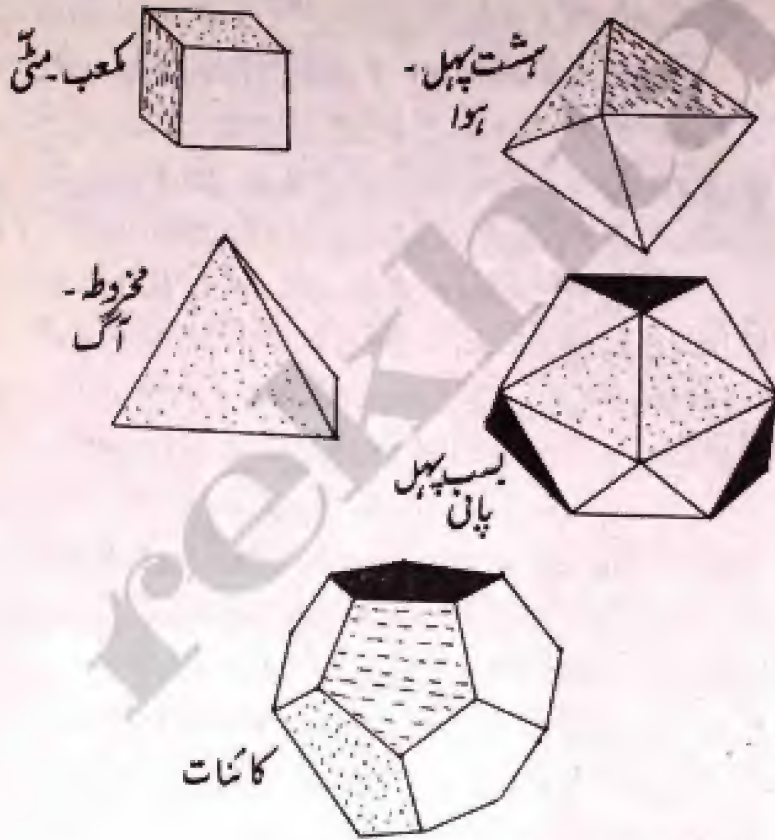
مٹی کے توبیخ کی ہر سطح مربع ہے لیکن بقیہ عناصر کی سرحدی سطحیں متساوی الاضلاع مثلث ہیں ان چاروں عناصر کے بیچ اتنے چھوٹے ہیں کہ انہیں دیکھا نہیں جاسکتا صرف جب ان کی بڑی تعداد یکجا ہو جاتی ہے تو وہ دکھائی دیتے ہیں لہذا یہ ماننا پڑیگا کہ صانع نے ان کی تعداد حرکت اور دوسری صفات کو صحیح تناسب کے مطابق مرتب کیا اور انہیں کامل ترین شکل عطا کی چونکہ ہر ایک کی سطح مثالوں کا مجموعہ ہے ان عناصر کا آپس میں تبدیل ہو جانا ممکن ہے۔



آئینہ کی ضرورت تھی کیونکہ اس کے باہر دیکھنے کو کچھ نہ تھا، نہ کان کی کیونکہ سننے کو کچھ نہیں تھا۔ چاروں طرف ہوا بھی نہیں تھی جس سے سانس لی جاتی۔ صانع نے یہ بھی سوچا کہ ہاتھ یا پاؤں کی بھی ضرورت نہیں کیونکہ کائنات کو کسی نہ کسی سے اپنا بچاؤ کرنا تھا اور نہ کسی دوسرے سہارے کی ضرورت ہے۔

یہاں ایک سوال اٹھتا ہے کہ جب کائنات مرکب نہیں ہے تو اسے چار عناصر کا مجموعہ کیسے مان سکتے ہیں؟ طیلاؤں میں اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ عناصر کو یقین کے ساتھ الگ کرنا مشکل ہے ہم جسے پانی کہتے ہیں۔ وہ کبھی کبھی پتھر اور مٹی کی شکل میں کھوس بن جاتا ہے اور پتھر تک کی صورت میں گھل کر پانی ہو جاتا ہے اور ہوا میں اڑ جاتا ہے ہوا اٹھنے پر آگ بنتی ہے اور آگ بجھنے پر ہوا بن جاتی ہے۔ ہوا سکڑنے پر بادل یا کہہ بنتی ہے اور یہ سب پانی بن جاتے ہیں جو پھر مٹی اور پتھر کی شکل لے لیتے ہیں۔ اس طور سے عناصر کو وجود نہیں بلکہ صفت کہہ سکتے ہیں۔

یہ عناصر درحقیقت ایک ہی مادہ کی مختلف شکلیں ہیں جو برابر ایک دوسرے میں بدلتے رہتے ہیں۔ چونکہ ہر عنصر کا جسم کھوس ہے اور کھوس کی سرحدیں مستطیل ہوتی ہیں۔ لہذا مٹی کو مکعب کی شکل دی گئی اس کے چھ پہلو ہوتے ہیں اسی وجہ سے مٹی دوسرے عناصر کے مقابلہ میں زیادہ ٹکاو اور سب سے کم متحرک ہے۔ آگ کی شکل مخروطی ہے جس کے صرف چار پہلو ہیں یہی وجہ ہے کہ آگ سب سے زیادہ متحرک ہے۔ پھر ہوا کا بیج بہشت پھل اور پانی کا بیس پہل ہوتا ہے۔



### افلاطون کے "عناصر"

مٹی کے تین چاروں طرف ہر سطح مربع ہے لیکن بقیہ عناصر کی سرحدی سطحیں متساوی الاضلاع مثلث ہیں ان چاروں عناصر کے بیج اتنے چھوٹے ہیں کہ انہیں دیکھا نہیں جاسکتا صرف جب ان کی بڑی تعداد یکجا ہو جاتی ہے تو وہ دکھائی دیتے ہیں لہذا یہ ماننا پڑیگا کہ صانع نے ان کی تعداد حرکت اور دوسری صفات کو صحیح تناسب کے مطابق مرتب کیا اور انہیں کامل ترین شکل عطا کی چونکہ ہر ایک کی سطح مثالوں کا مجموعہ ہے ان عناصر کا آپس میں تبدیل ہو جانا ممکن ہے۔



اس تشریح سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہوگا کہ افلاطون نے اربھی اصول کو مان لیا تھا اور ان عناصر کی شکلیں مشاہدہ کی بنیاد پر ڈھونڈھ نکالی تھیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ وہ ایسی تھیوری کو سرے سے غلط سمجھتے تھے۔

بہر صورت ان کے خیال میں صالح نے عناصر اور کائنات کو ایسی شکل عطا کی جو ہر صورت سے کامل تھی۔ آسمان کو ہمیشہ سے ہی گنبد سمجھا جاتا تھا۔ لہذا جب کائنات کے مرکز کی بات ذہن میں آئی تو پھر پورے کے پورے کائناتی نظام کو گول مان لینے میں کوئی دقت نہیں ہوئی۔

بقول ٹیلر کائنات کو گولے کی شکل ماننے کے پیچھے یہ دلیل ہے کہ تمام متساوی الاضلاع جسم گولے کے اندر سما سکتے ہیں لیکن اس نظریہ کو بہت سنجیدگی سے نہیں لینا چاہیے۔ یہ صرف دماغی اڑان ہے جس میں فیثاغورث کی ریاضیات سے تخیل سے کھیلایا گیا ہے۔

پھر سیاروں کی گردش سے یہ عام خیال پیدا ہوا تھا کہ "آسمان" حرکت میں ہے لہذا افلاطون نے یہ رائے قائم کی کہ اگر کوئی جسم حرکت میں ہے تو کسی جسم نے اسے حرکت میں ڈال دیا ہوگا یا خود اس کے اندر کوئی ایسی قوت ہوگی جس سے حرکت پیدا ہوتی ہے۔ چونکہ قدیم یونان میں مشینیں بہت ہی کم تھیں اور حرکت عموماً انسان یا چوپاؤں کی قوت سے ہوتی تھی، وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ باہری قوت کے بغیر جو چیزیں حرکت کرتی ہیں ان کے اندر 'نفس' ہوتا ہے۔ رفتہ رفتہ ان کا نظریہ بنا کہ صرف 'نفس' کو حرکت شروع کرنے والا سمجھنا چاہیے۔ یہی وجہ ہے کہ بنانے والے نے کائنات کے مرکز میں 'نفس' کو داخل کیا اور پھر تمام میں پھیلا دیا اور جسم کو اسی کے اندر محدود کر دیا۔ لیکن کائنات کا نفس کبھی بھی جسم کے بغیر نہیں تھا۔ کیونکہ جسم کے مقابلہ میں نفس زیادہ اعلیٰ ہے اور اعلیٰ کو ہر صورت سے مقدم ہونا چاہیے جسم تو مادی ہے، اسے نفس ہی قابو میں رکھ سکتا ہے۔

آگے چل کر طیبائوس میں کائنات کو ایک "زندہ مخلوق" مان لیا گیا۔ کیونکہ اس کے اندر 'نفس' ہے۔ اور "زندہ" کی پہچان ہے "حرکت" لہذا

صالح نے کائنات کو دائروی حرکت میں ڈال دیا کیونکہ یہی حرکت اس کے شایان شان ہے۔ یہ کامل ترین حرکت ہے کیونکہ اس کی دوری مرکز سے ہمیشہ برابر رہتی ہے جب بنانے والے نے دیکھا کہ کائنات زندہ اور حرکت میں ہے تو وہ بہت خوش ہوا اور خوش ہو کر اس نے کائنات کو اور بھی زیادہ اپنے نمونہ کا بنانا چاہا۔ لیکن وہ خود تو جادو دانی ہے مگر کائنات کو جسے اس نے بنایا تھا یہ صفت عطا نہیں کر سکا۔ لہذا اس نے "جادو دینیت کی متحرک شبیہ" بنادی۔ اسی شبیہ کو "زمان" کہتے ہیں۔

زمان کی تخلیق کائنات کے ساتھ ہی ہوئی ہے تو اگر کائنات کبھی فنا ہوتی ہے تو زمان بھی ساتھ میں فنا ہوگا۔ صالح نے زمان کی تخلیق کی خاطر اجرام فلکی بنا کر انھیں سات آسمانی راستوں پر ڈال دیا۔ زمین کے قریب والے آسمان میں چاند کو ڈالا اور دوسرے آسمان میں سورج کو رکھا تاکہ

اس کی روشنی آسمان کے کونے کونے تک پہنچ سکے۔ سورج کی ایک گردش کے دور کو دن۔ رات کہا گیا۔ جب چاند کا ایک چکر پورا ہو چکا تو مہینہ "وجود" میں آیا اور جب سورج اپنے پورے راستے کو طے کر چکا تو سال کی تخلیق ہوئی۔ اس طرح تمام اجرام فلکی کی گردش کے ساتھ ساتھ کوئی نہ کوئی مخصوص عدد جڑ گیا۔ لیکن بہت کم لوگ دوسرے سیاروں کی گردش کو سمجھ پاتے یا عدد کے حساب سے ناپ سکے۔ درحقیقت وہ نہیں جانتے کہ "زمان" اجرام فلکی کا نام ہے۔ اس گردش کو ہم اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں اور جادو دینیت تو نہیں لیکن اس کی متحرک شبیہ ہمارے ذہن میں پیدا ہوتی ہے۔

اس طور سے زمان اور کائنات کو الگ نہیں کیا جاسکتا۔ جادو دینیت کے لیے واحد ہونا لازمی ہے لیکن زمان کے لیے یہ ناممکن ہے کیونکہ کائنات کی تخلیق میں کثرت ہے اور اس میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ جادو دینیت میں تبدیلی نہیں ہوتی مگر زمان کا تو تبدیلی سے تعلق ہے کبھی ماضی، کبھی حال، کبھی مستقبل۔ اس لیے عدد کو اگر زمان سے اور کثرت کو عدد سے جوڑ دیا جائے تو پھر یہ دقت دور ہو جائے گی کیونکہ عدد کی بنیاد تو واحد ہے لیکن 'گنتی'،



اعداد ہی کا سلسلہ ہے اس میں کثرت بھی شامل ہے اور ترتیب بھی۔ اس طرح مرتب نظام جادو اہمیت کی نقل بن جاتا ہے۔ اس طریقہ سے زمان کو ناپا جاسکتا ہے۔ ارسطو کا تو یہ خیال تھا کہ زمان حرکت کی ناپ ہے "لیکن اگر زمان صرف ایک پیمانہ ہوتا تو اس کی کوئی اہمیت نہ تھی۔ دراصل زمان کا بنیادی کام یہ ہے کہ وہ جادو اہمیت کی شبیہ پیش کرتا رہے۔ اجرام فلکی اور ان کی گردش کے مشاہدہ سے ہی انسان میں عدد اور زمان کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ طیمادوس میں کہا گیا ہے کہ اس طور سے انسان نے فلسفہ حاصل کیا۔ جو دیوتاؤں کا بہترین تحفہ ہے۔ آسمان کی گردش سے خیالات کی گردش کا نمونہ ملتا ہے۔

اس تفصیل کے پیچھے افلاطون کا فلسفہ وجود چھپا ہوا ہے۔ وہ مانتے تھے کہ عالم خیال تو حقیقی ہے لیکن مادی دنیا میں صرف خیال ہی کی پرچھائیں کا احساں ہوتا ہے۔

اس طور پر وجود کی تین قسمیں ہیں

(۱) وہ جس میں کبھی تبدیلی نہیں ہوتی، جو کبھی نہ پیدا ہوا نہ فنا ہوگا۔ جس میں نہ کوئی شے داخل ہو سکتی ہے اور نہ وہ کسی شے میں داخل ہوتا ہے۔ جسے انسانی حواس کی مدد سے نہیں سمجھ سکتے اور صرف عقل سے اس کا ادراک کر سکتے ہیں۔

(۲) وہ جو پہلے قسم کے وجود کی نقل ہے کہیں پیدا ہوتا ہے، کہیں زائل ہوتا ہے۔ جسے انسانی حواس کی مدد سے سمجھ سکتے ہیں اور جس کا رائے سے اندازہ ہوتا ہے۔

(۳) تیسری قسم وہ ہے جو وجود میں آنے والی ہر شے کو اپنے اندر لیتی ہے اور اسی میں ہر شے آخر کو فنا ہوتی ہے۔ اسے احساس کی مدد سے نہیں سمجھ سکتے۔ صرف ایک طرح کی بناوٹی دلیل سے اس کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ اس کا اپنا وجود ضرور ہے لیکن طرف کی حیثیت سے ہی تمام چیزوں کو جو وجود میں آتی ہیں اسی کے اندر جگہ ملتی ہے۔

وجود کے اس طور سے تین درجے ہوئے۔ ابدی وجود، مکیون شدہ وجود اور مکان۔ طیمادوس میں کہا گیا ہے کہ کائنات کی تخلیق سے پہلے تینوں قسم کے وجود تھے۔ ابدی وجود تو صانع کا ہے جس نے اپنے نمونہ پر کائنات بنانے کا ارادہ کیا اور مکان چاروں عناصر سے بے ترتیبی کے ساتھ بھرا ہوا تھا۔ اور یہ طرف مسلسل حرکت میں تھا لیکن اس حرکت میں کوئی باقاعدگی نہ تھی جس طرح پھلنی کی حرکت میں ہوتا ہے اسی طرح ایک قسم کے ذرے سے ایک جگہ ہونے لگے اور جو مختلف تھے وہ الگ ہوتے گئے۔ اس طرح کائنات کی تخلیق میں استعمال ہونے سے پہلے چیزوں نے مختلف جگہیں اختیار کر لیں ان میں نہ کوئی تناسب نہ ان کی کوئی ناپ تھی۔ جب نظام کائنات میں ترتیب دی گئی تو ان عناصر کو صانع نے شکل اور عدد کے مطابق منظم کیا۔ ان نظریہ بعد کو کافی بحثیں ہوئی مثلاً یہ کہ کائنات کے مرتب ہونے سے پہلے کیا "مکان" کا وجود تھا اور کیا کائنات کی کسی مخصوص لمحے پر ابتدا ہوئی۔ افلاطون کے شیاگرد ارسطو کا تو یہ کہنا تھا کہ کائنات ہمیشہ سے رہی ہوگی اور رہے گی چاہے بے ترتیبی کی حالت ہی سے اسے ترتیب دی گئی ہو۔ لہذا زمان اور کائنات کی ابتدا ضرور ہوئی ہوگی۔ بعد کے زمانے میں نو فلاطونیوں نے یہ تاویل کی کہ کائنات کی تخلیق کا یہ مطلب نہیں ہے کہ کسی زمان میں اس کی ابتدا ہوئی۔ صرف اس کا وجود اپنے علاوہ کسی دوسرے پر منحصر ہے۔ درحقیقت یہ کہنا مشکل ہے کہ افلاطون کا حقیقی منشا کیا تھا۔ ان بحثوں سے کوئی بات واضح نہیں ہو سکی لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جب طیمادوس میں کائنات کی تخلیق سے پہلے موجود ہونے کی بات کہی گئی ہے تو ان تینوں کائنات سے زمانی طور پر نہ صحیح منطقی طور پر فرق ضرور ہے۔ یہ کہنا صحیح ہے کہ زمانی نظام میں مکانی نظام شامل ہے۔ زمان کی تخلیق سے پہلے بھی مکان تھا عناصر مکان میں رہ سکتے ہیں جو زمانی نہیں ہیں۔

مکان کے متعلق افلاطون کا یہ نظریہ کافی مشکل ہے۔ برٹرنڈ رسل تک یہ خیال تھا کہ یہ نظریہ آسانی سے سمجھ میں نہیں آتا۔ "غالباً ہندسہ (جیامی) کے شوق سے دلچسپی رکھنے کے باعث افلاطون کے ذہن میں یہ بات آئی ہو



کہ اس علم میں تو دلیس حساب کی طرح دی جاتی ہیں جس میں صرف عقل کا استعمال کرنا پڑتا ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ مکان سے بھی تعلق رہتا ہے۔ جو احساسات کے دنیا کا ایک پہلو ہے۔ ”حقیقت تو یہ ہے کہ افلاطونی فلسفہ کا اصلی مقصد یہ ہے کہ صانع کے وجود اور کائنات کی تخلیق کی تشریح کی جائے زمان اور مکان کی حیثیت اس میں دوسرے درجے کی ہے۔ انھوں نے طبیعیاتی بنیاد پر زمان و مکان کا کوئی نظریہ پیش نہیں کیا۔ صانع کو بھی انھوں نے وہ حیثیت نہیں دی جو کچھ مذہبوں خصوصاً مغربی ایشیا میں پھیلنے والے مذاہب میں دی گئی ہے۔ افلاطون کا خالق تخلیق تو کرتا ہے لیکن انسانوں سے اپنی عبادت کا طلب گار نہیں ہے۔ پھر بھی بعد کے زمانے میں بہت سے دینیاتی مفکروں نے افلاطونی فلسفہ کو اپنے عقائد سے اس قدر ہم آہنگ کیا کہ افلاطون کے ”خالق“ اور ان عظیم مذاہب کے ”خالق“ میں کوئی فرق نہیں رہ گیا۔

افلاطون کی تعلیمات کی ایک بہت بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس کی وجہ سے دینیاتی فکلیات کو بہت اہمیت ملی۔ ان سے پہلے ایونیائی اور دوسرے مفکر چاند سورج اور سیاروں کی گردش سے متعلق مسئلوں کا حل مادی بنیادوں اور روزمرہ کے تجربے کے مطابق ڈھونڈتے تھے۔ ان میں سے اکثر نظریات اپنے زمانے کے چالو عقائد سے ٹکراتے تھے یہی وجہ تھی کہ طبعی فلسفہ کو حکمران اور دینیاتی حلقے بہت خطرناک اور کفر سمجھتے تھے۔ اسی جسم پر اناخاغورث کو مرقید کی سزا کاٹنا پڑی۔ پروتاغورث کو جلاد طبعی ملی۔ فیثاغورث نے پہلی بار طبعی فلسفہ اور فکلیات میں دینیات پہلو شامل کیا جس کو افلاطون نے اور آگے بڑھایا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سورج، چاند اور سیارہ بے جان مادہ کے مجموعہ نہ رہے بلکہ اب انھیں دیوتاؤں کی حیثیت ملی اور جو انسانی زندگی پر پوری طرح اثر انداز ہوتے تھے جس کا نتیجہ رفتہ رفتہ یہ ہوا کہ اس سے وہم پرستی کو تقویت پہنچی اور بہت طویل عرصے کے بعد کہیں جا کر سیاروں اور ستاروں کو مادی سمجھا جانے لگا۔

## ارسطو کی تعلیمات

کب سلیقہ ہے فلک کو یہ ستم گاری میں  
کوئی معشوق ہے اس پردہ زنگاری میں  
منوال صبا لکھنوی

افلاطون کے نظریات پر ان کے زمانے ہی میں بحثیں شروع ہو گئیں تھیں اور ان کے کئی شاگردوں نے ان کیوں کو پورا کرنے کی کوشش کی۔ ان شاگردوں میں سب سے اہم نام ارسطو (ارسطو طالیس) کا ہے جن کی تصنیفات اور تعلیمات نے دنیا کو تقریباً دو ہزار برس تک متاثر کیا۔ یہ کہنا تو بہت مشکل ہے کہ آج کی علمی دنیا ارسطو کے نظریات سے پوری طرح الگ ہو سکی ہے چاہے ان کا تعلق منطق سے ہو چاہے سائنس سے چاہے مابعد الطبیعیات سے۔ ارسطو کا جنم ۳۸۴ قبل مسیح میں ہوا۔ ۳۲۰ برس کی عمر میں انھوں نے افلاطون کی شاگردی اختیار کی تقریباً ۵ برس بعد سن ۳۴۴ قبل مسیح میں انھیں مقدونیہ کے راجکار سکندر کا اطالیق مقرر کیا گیا۔ سکندر چونکہ یونان کے ایک دور افتادہ پچڑے ہوئے علاقے میں پیدا ہوا اور رفتہ رفتہ ایک بہت بڑی سلطنت کا مالک ہو گیا۔ وہ یونان کے ثقافتی راجدھانی ایتھنز کی تہذیب سے بہت مرعوب تھا۔ ارسطو کو وہ ایتھنز کی تہذیب کا



نمائندہ سمجھتا تھا۔ ہو سکتا ہے کہ وہ اسی بنیاد پر ارسطو کا لحاظ کرتا ہو لیکن اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ سکندر نے ارسطو کی منطق یا اس کے فلسفہ کو اپنا یا ہو۔ یہ ضرور ہے کہ ارسطو کو راجکمار سکندر کی تعلیم اور تربیت کے لیے اپنے نظریات بہت صفائی کے ساتھ پیش کرنے پڑے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی تصانیف میں تحریر کی اسٹائل افلاطون کی اسٹائل سے مختلف ہوتی تھی۔ تحت پر بیٹھنے کے بعد بھی سکندر ارسطو کو اپنا دوست اور مشیر سمجھتا رہا لیکن جب یونان اور بلقان میں بغاوتوں کے دبانے میں سکندر کا بہت وقت گزرنے لگا تو ارسطو نے ایتھنز واپس آکر ۳۲۵ قبل مسیح میں افلاطون کی اکادمی سے الگ اپنا تحقیقاتی مرکز، لائی سیم قائم کیا۔ لائی سیم تو تقریباً ۱۲ برس تک پھولتا پھیلتا رہا لیکن سکندر کے مرنے کے بعد بغاوتیں شروع ہوئیں اور جن لوگوں کو سکندر نے نقصان پہنچایا تھا وہ ارسطو اور ان کے مدرسہ کا سکندر سے تعلق نہیں بھول پائے تھے۔ ایتھنز والے جو کل تک ارسطو کی علیت کے قائل تھے اب ان کی جان کی دشمن ہو گئے تھے چنانچہ انھیں اپنا قائم کردہ مدرسہ چھوڑ کر بھاگنا پڑا اور کچھ مہینوں میں ان کا انتقال ہو گیا۔ اس طرح ارسطو کا بھی وہی حشر ہوا جو کسی ایک حکومت سے پوری طرح وابستہ ہونے والوں کا حکومت بدینے کے بعد ہوتا ہے۔ ارسطو کی تصنیفات اس وقت کے تمام علوم سے تعلق رکھتی ہیں۔ ان کی زبان افلاطون جیسی شاعرانہ نہیں ہے لیکن سائنس کے ارتقائے میں ان کی بڑی اہمیت ہے۔ طبعی فلسفہ میں ان کی تصنیف فزکس آٹھ مقالوں پر مشتمل ہے۔ اس میں انھوں نے روزمرہ کے اصطلاحات اور الفاظ یعنی حرکت، مکان و زمان سے متعلق تشریح پر زور دیا ہے۔ ان میں مشاہدہ اور تجربے کی کوئی خاص اہمیت نہیں ہے۔ شروع کی چار کتابیں مابعد الطبیعیاتی نوعیت کی ہیں جن میں ایسے سوالوں سے بحث کی گئی ہے کہ یہ کائنات محدود ہے یا لامحدود اس کی تخلیق ہوئی یا اس کی ابتدا نہیں ہے۔

ایک کتاب میں کائنات کی بناوٹ ستاروں کی حرکت اور زمین کی شکل پوزیشن کی تفصیل دی گئی ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ زمین کائنات کے مرکز پر ساکن ہے۔ ایک مقالے میں کون و فساد سے بحث کی گئی ہے اور جس میں ارسطو کا نظریہ ضدین پیش کیا گیا ہے۔ یعنی گرم و ٹھنڈا، تر اور خشک، اور انھیں کے مختلف مجموعوں سے چاروں عناصر آگ، ہوا، پانی اور مٹی کا وجود ہوا۔ افلاطون ہی کی طرح ارسطو بھی مانتے تھے کہ چاند سورج اور دوسرے سیارے اور ستارے کامل ہیں۔ کبھی فنا نہیں ہوں گے وہ دیوتا ہیں دنیا میں جتنی بھی مخلوق ہے اسے بھی یہ خصوصیات تھوڑی بہت ملی ہوئی ہیں اور جو شے بھی پیدا ہوتی اور مرتی ہے وہ کسی لافانی ہستی کی نقل ہوتی ہے۔ مثلاً چیزوں میں تبدیلیاں اسی باقاعدگی سے ہوتی ہیں جس طرح اجرام فلکی کی گردش میں باقاعدگی ہے۔ ان کا یہ بھی خیال تھا کہ کچھ ہزار برسوں کے بعد سورج چاند اور سیارے پھر انھیں جگہوں پر پہنچ جاتے ہیں جہاں سے پہلے ان کی گردش شروع ہوئی اور اس کے بعد وہی سلسلہ دہرایا جاتا ہے اور دنیا کی تاریخ بھی اسی طرح دہرائی جاتی ہے۔ یہ چکر چلتا رہتا ہے تو جو واقعہ آج ہو رہا ہے اب سے پہلے کے دور میں بھی ضرور ہوا ہو گا۔ وہ خود یونان کے کسی اہم تاریخی واقعہ کے بعد اگر آج موجود ہیں تو اس کے پہلے بھی رہے ہوں گے۔

ارسطو کا مقصد یہ تھا کہ طبعی فلسفہ کی تمام شاخوں کو ایک کر دیا جائے اور یہ دکھایا جائے کہ ان کا طبعی دنیا سے کیا تعلق ہے۔ اس دور کے حالات کے مطابق قدرتی طور پر ضروری تھا کہ پہلے یہ مطالعہ کیا جائے کہ زمین پر چیزوں میں تبدیلیاں کیسے ہوتی ہیں اور اسی بنیاد پر آسمانوں کے متعلق نتیجے نکالے جائیں۔ افلاطون کا شاگرد ہونے کے باوجود انھوں نے سائنسی مسئلوں کا ریاضیاتی حل نکالنے کی کوشش نہیں کی۔ مزاجاً وہ ریاضی وال نہیں تھے اور افلاطون کے جانشینوں سے اسی بنیاد پر ان کے اختلافات اتنے زیادہ بڑھے کہ انھوں نے اکادمی چھوڑ دی اور خود اپنا



مرکز لائی سیم قائم کیا۔ ریاضیات کو کچھ نہ کچھ اہمیت وہ ضرور دیتے تھے۔ لیکن سمجھتے تھے کہ اس کی وسعت محدود ہے۔ ٹھیکوڑی تو وہی ہے کہ جو ہر طرح کی تبدیلی کی مناسب تشریح کر سکے۔ وہ تبدیلیاں جن کو مقدار کی بنیاد پر بیان کیا جاسکے وہ تبدیلیوں کی صرف ایک قسم ہے۔ تبدیلیوں کی کئی قسمیں ہیں اور ہر ایک کی اپنی اپنی خصوصیات ہوتی ہیں۔ مثلاً کسی پھل کے بڑھنے اور پکنے کا مکمل بیان عدد اور شکل کی طرح نہیں کیا جاسکتا ہے۔ وہ دو طرح کی تبدیلیوں کے قائل تھے جس کا کسی جسم پر اثر پڑتا ہے۔ (۱) وہ خود اپنی طبعی ارتقاء کی بنیاد پر بدلتا ہے مثلاً ایک بیج پہلے اک ہوا بنتا ہے پھر پودا، پھر پھل اور اس میں نئے بیج پیدا ہوتے ہیں یہ طبعی تبدیلی ہے۔ (۲) کچھ تبدیلیاں ایسی ہوتی ہیں کہ کوئی باہری جسم مداخلت کرے اور ایسی تبدیلیاں پیدا ہوں جس کا قدرتی ارتقاء سے کوئی تعلق نہ ہو مثلاً پودے کو کچلا یا کاٹ دیا جائے ایسی تبدیلی کو قسری تبدیلی کہتے ہیں۔

ارسطو یہ مانتے تھے کہ تمام جسموں کی خصوصیات دونوں میں سے ایک طریقے سے بدلی جاسکتی ہیں اور ان میں ہر ایک کی الگ الگ تشریح کرنی پڑے گی۔ طبعی تبدیلی کے لیے ہمیں صرف یہ دکھلانا ہوگا کہ یہ اس نوع کی خصوصیت ہے جیسے حیوانات، نباتات یا جمادات ہوں۔ اس کے برخلاف قسری تبدیلی کی تشریح کے لیے ان خارجی ذرائع یا فاعلوں کا پتہ لگانا ہوگا جس کے باعث تبدیلی ہوتی ہے۔

اس امتیاز کی بنیاد پر ارسطو نے اپنا نظریہ حرکت مرتب کیا۔ حرکت یعنی جسم کے پوزیشن کی تبدیلی بھی یا طبعی ہوگی یا قسری۔

(۱) چیزیں اپنے آپ حرکت میں آتی ہیں یا (۲) کوئی باہری ذریعہ انھیں حرکت پر مجبور کرتا ہے۔ دونوں قسم کی حرکت میں روز دیکھنے میں آتی ہے مثلاً اگر کوئی رکاوٹ نہ ہو تو پتھر اور چٹے پہاڑ کی جوتی سے زمین کی طرف گرتے جائیں گے لیکن اوپر کی طرف بھی حرکت ہو سکتی ہے کہ جب انھیں

کسی باہری مدد سے لے جایا جائے۔ آگ کے شعلے اوپر کی طرف اٹھیں گے۔ اور جب تک کوئی خاص قوت انھیں مجبور نہ کرے شعلے نیچے کی طرف نہیں جاسکتے۔ دونوں صورتوں میں طبعی حرکت اوپر یا نیچے کی طرف ہوگی اور اس کا دوران محدود ہوگا۔ زمین پر کوئی جسم داہنے یا بائیں لگتا رہے نہیں چل سکتا جب تک اسے ڈھکیلا یا کھینچا نہ جائے۔ ان مشاہدوں سے ارسطو نے زمین پر تبدیلیوں کے متعلق ایک کلیہ مرتب کیا کہ ناپائنداری زمین سے متعلق چیزوں کی خصوصیت ہے۔ حرکت خواہ انسانی زندگی سے متعلق کیوں نہ ہو ہر ایک اپنا دور پورا کر کے اپنے طبعی خاتمے کو پہنچ جاتی ہے۔ لیکن اگر آسمانوں کی طرف دیکھا جائے تو معاملہ بالکل برعکس ہے۔ سورج، چاند اور ستارے ہمارے چاروں طرف لگا تار گردش میں ہیں اور کوئی شے ان کو ڈھکیلتی نظر نہیں آتی۔ اس سے ارسطو نے یہ نتیجہ نکالا کہ کبھی نہ ختم ہونے والی گردش اجرام فلکی کی طبعی حرکت ہے۔ زمین کی چیزیں آتی جاتی ہوتی ہیں لیکن اجرام فلکی ہر صورت میں دوامی ہیں ان کی روشنی کبھی نہیں گھٹتی اور وقت کی مکمل پابندی سے وہ برابر عیاں رہتے ہیں اور جہاں تک ہم دیکھتے ہیں ان میں کسی طرح کی ناپائنداری نہیں ہوتی۔ یہی بات دائرے میں بھی ہے جس کا راستہ کبھی ختم نہیں ہوتا۔ وہ کبھی ادھر ادھر نہیں ہوتا اس کی ابتدا ہے نہ انتہا۔ دائرہ گردش میں آسمانوں میں صرف دکھائی نہیں دیتی بلکہ ٹھیکوڑی کا بھی یہی تقاضہ ہے اور دینیات میں بھی اس کی امید کرنی چاہیے۔ اس طرح علوی آسمان اور فانی زمین کا فرق جو صدیوں سے دینیات کی تہ میں تھا اب ارسطو کے طبعی فلسفہ کی بنیاد پر ثابت ہو گیا۔

حرکت کا ایک اور پہلو ہے رکاوٹ۔ ارسطو کا کہنا ہے کہ جسم جس شے کے اندر سے ہو کر گزر رہا ہو حرکت اسی کے مطابق ہوتی ہے۔ مثلاً کوئی بھی جسم پانی کے اندر جس رفتار سے حرکت کرتا ہے ہوا میں اس سے تیز چلے گا کیونکہ ہوا پانی کے مقابلہ میں زیادہ ہلکی اور کم حجم ہے۔ اس طرح تمام حرکت لگائی ہوئی طاقت اور رکاوٹ سے پیدا ہوتی ہے شروع



میں جسم کو حرکت میں لانے کے لیے تھوڑا زور لگانا پڑتا ہے لیکن یہ حرکت کس رفتار سے ہوگی وہ اس پر منحصر ہے کہ رکاوٹ کی مقدار کیا ہے۔ اس پہلو سے ارسطو نے ایک اور نظریہ نکالا جس کا اثر بعد کے علوم پر بہت زبردست پڑا ان کی دلیل یہ تھی کہ اگر دو جسم حرکت میں ہوں اور یہ سوال پوچھا جائے کہ ایک کی رفتار دوسرے سے کتنی زیادہ ہے تو جواب ہمیشہ کسی مخصوص عدد میں ملے گا مثلاً پانچ گنا تیز یا آدھی تیز ایک نقطہ سے دوسرے نقطہ تک جانے میں جو زمانی دوران لگے گا اس کا بھی تناسب ایک پانچ یا دو ایک ہوگا۔ لیکن اگر ان میں سے کوئی جسم "خلا" میں حرکت کر رہا ہو تو ظاہر ہے کہ اس کی حرکت میں کسی طرح کی رکاوٹ نہیں ہوگی۔ چونکہ رفتار اور رکاوٹ میں الٹا تناسب ہوتا ہے۔ خلا میں رفتار لا محدود ہونی چاہیے لیکن یہ پہل ہے کیونکہ کوئی بھی شے لا محدود رفتار سے حرکت نہیں کر سکتی۔ لہذا "خلا" کا وجود ہی نہیں ہے۔ دوسرے فلسفی عام طور پر یہ مانتے تھے کہ اگر "خلا" نہ ہوتی تو حرکت نہیں ہو سکتی تھی کیونکہ اگر "مکان" بالکل کھوس ہوتا تو جسم اپنی جگہ چھوڑ کر کہاں جاسکتا تھا۔

ارسطو کے نظام کائنات میں "عالم علوی" اور "عالم سفلی" کے فرق پر بہت زور دیا گیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ چاند کے آسمان سے بے کراد پرک کائنات میں کبھی تبدیلی نہیں ہوتی اور وہاں حرکت دائروں ہوتی ہے۔ یہ عالم علوی ہے۔ چاند کے آسمان سے نیچے کی کائنات میں برابر تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ یہاں ایک طرح کا انتشار ہے اور حرکت سیدھی لے کر پر ہوتی ہے۔ یہ خط چاروں عناصر آگ، پانی، مٹی، ہوا کا مجموعہ ہے۔ یہاں وجود میں آنے والی ہر شے انھیں عناصر سے مل کر بنتی ہے اور ایک مدت گزار کر فنا ہو جاتی ہے۔ اسی عالم کو "عالم کون و فساد" بھی کہتے ہیں زمین کے گولے اور عالم سفلی دونوں کا ایک ہی مرکز ہے۔ اس کے اوپر پانی کا کرہ ہے پھر ہوا۔ سب سے اوپر آگ ہے۔ ان چاروں عناصر کو الگ کرنے والی سرحدیں ٹھیک متعین نہیں ہیں۔ ارسطو کا کہنا ہے کہ

ہوا کے اوپر آگ کی تہ جی ہوتی نہیں ہے۔ درحقیقت آگ سے مراد شعلہ نہیں ہے۔ شعلہ تو ہوا اور آگ جیسے مرطوب اور خشک عناصر میں وقتی تبدیلی کا نتیجہ ہے۔ آگ کا عنصر دراصل وہ مادہ ہے جو ذرا سی حرکت پر دھوئیں کی طرح چلنے لگتا ہے اور جب تک کہ کوئی چیز جل نہ رہی ہو آگ ہوسکتی نہیں۔ عالم سفلی میں مٹی اور پانی تھوڑی سی جگہ کے اندر محدود ہیں اور آگ فضا کے اوپر حصہ میں مرکوز ہے اور ہوا پچھلے میں لیکن عالم علوی کا مادہ ان سب سے زیادہ خالص ہے۔

ارسطو کے طبیعیاتی تصورات کو ان کے فلیکیاتی نظریات سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ کائنات کو دائروں اور محدود مانتے ہیں وہ گولے کی شکل کی ہے کیونکہ کرہ کامل ترین شکل ہے۔ یہ محدود ہے کیونکہ اس کا ایک مرکز یعنی زمین کا مرکز ہے۔ اور اگر جسم لا محدود ہو تو اس کا مرکز کہاں ہو سکتا ہے۔ عالم یا کائنات صرف ایک ہے اور وہ کامل ہے اس کے باہر کچھ بھی نہیں مکان بھی نہیں۔ آسمانوں کو حرکت میں لانے والی کوئی مافوق ہستی ہے یا نہیں یعنی جو تمام آسمانوں سے بڑھ کر ہو، تمام افلاک اور ہر شے کو حرکت میں لانے اور خود حرکت میں نہ آنے اس کا واضح جواب ارسطو کے پاس نہیں تھا۔ انھوں نے یہ کہا کہ ثابت ستاروں کا آسمان "محرك" اولی ہے لہذا اولین اور ارفع ترین دیوتا ہے۔ (حالانکہ وہ خود حرکت میں ہے) ایک دوسرے موقع پر وہ یہ کہتے ہیں کہ ان ساکت ستاروں کے پیچھے ایک محرك تھے جو خود حرکت میں نہیں لیکن تمام آسمانی حرکت اس سے اسی طرح متاثر ہوتی ہے جیسے عاشق، معشوق سے ہوتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اجرام فلکی نہ صرف انہی بلکہ زندہ اور باشعور ہیں۔ حالانکہ فیثا غورث مانتے تھے کہ آسمانوں سمیت کائنات کو حرکت میں لانے والی قوت مرکز میں ہے۔

ستاروں کی بناوٹ کے متعلق ارسطو کا خیال تھا کہ ان کا مادہ خالص ہے۔ چاروں عناصر کی حرکت تو سیدھی لکیر میں ہوتی ہے مثلاً آگ اوپر اور



مٹی نیچے کی طرف جاتی ہے۔ لہذا ستاروں کی حرکت دائرہ کی حرکت ہونے کے باعث ان کا مادہ اعلیٰ اور ارفع ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ آسمان اور ستارے اسی خالص عنصر کے بنے ہوئے ہیں آگ کے نہیں۔ ان میں گرمی اور روشنی جو ہمیں محسوس ہوتی ہے وہ درحقیقت ان اجرام فلکی کی اس پانچویں عنصر (ایثر) سے رگڑ کے باعث پیدا ہوتی ہے۔ درحقیقت ستاروں یا آسمانوں میں گرمی نہیں پیدا ہوتی بلکہ پاس پڑوس کی ایثر گرم ہو جاتی ہے۔ لیکن پورے عالم علوی میں ایثر یکساں خالص نہیں ہوتا۔ اس کی زمین سے جتنی دوری بڑھتی ہے اتنا ہی زیادہ وہ خالص ہوتا ہے۔ سورج کی حرکت سے جو گرمی پیدا ہوتی ہے اسے ایثر ہی ہوا کے ذریعہ زمین تک پہنچتا رہتا ہے حالانکہ چاند زمین سے زیادہ قریب ہے پھر بھی سورج کی گرمی زیادہ ہوتی ہے کیونکہ زمین سے دور ہونے پر اس کی رفتار زیادہ ہوتی ہے۔ ستاروں کی گردش کے متعلق ارسطو کی دلیل یہ ہے کہ اگر آسمان اور ستارے الگ ہوتے تو وہ ایک ہی رفتار سے گھومتے دکھائی نہ پڑتے اس کا مطلب یہ ہوا کہ ستارے اپنے آسمانوں میں ٹھہرے ہوئے ہیں اور حرکت صرف آسمانوں میں ہوتی ہے۔ ستارے تو اتنے قریب ہیں کہ نگاہ ان تک پوری طرح پہنچ جاتی ہے لیکن ساکت ستاروں کی طرف نظر جاتی ہے تو دوری کے باعث لرزے لگتی ہے۔ اسی وجہ سے ستارے جھللاتے معلوم پڑتے ہیں۔ درحقیقت یہ ہماری نگاہ کی لغزش ہے ستاروں کا جھللانا نہیں وہ تو حرکت کرتی ہی نہیں۔

زمان کے متعلق بھی ارسطو کے نظریات "حرکت" پر مبنی ہیں۔ ان کے مطابق لامتناہی مقام، خلا، اور زمان اسی حرکت کے اندر شامل ہیں۔ نیچری سائنس سے متعلق جتنی بھی اشیاء ہیں ان سب میں یہ صفات موجود ہوتی ہیں۔ لہذا انچرل سائنس کے مطالعہ کے لیے پہلے ان مشترکہ خصوصیات کا سمجھنا ضروری ہے دوسرے لوازمات بعد کو آتے ہیں۔ حرکت کی تعریف انھوں نے یوں کی ہے کہ "یہ" امکانی "کا" عملی "ہونا ہے۔ اس کے علاوہ حرکت مسلسل ہوتی ہے مسلسل میں لامتناہی شامل ہے۔

زمان کے متعلق افلاطون کا نظریہ تو یہ تھا کہ اسے کائنات کے تصور کے بغیر نہیں سمجھا جاسکتا اور وہ کائنات کا مجموعی طور پر ایک لازمی جزو ہے اس کے علاوہ زمان تخلیق کائنات سے جڑا ہوا ہے لیکن ارسطو تخلیق کائنات کے مسئلہ کو اتنا بنیادی نہیں مانتے تھے بلکہ ان کا خیال ہے کہ حرکت اور زمان ہمیشہ سے موجود ہیں۔

نظریہ زمان مرتب کرنے میں ارسطو نے کئی سوال اٹھائے (۱) آیا زمان کا وجود ہے بھی یا نہیں۔ زمان کے کچھ حصے گزر چکے اور کچھ آنے والے ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی درحقیقت موجود نہیں۔ (۲) حالانکہ زمان کی تقسیم ہو سکتی ہے۔ "اب" یا "لحظہ" کو جزو کیسے مانا جاسکتا ہے کیونکہ اجزائے "کل" کی ناپ ہوتی ہے۔ لیکن معلوم تو یہی ہوتا ہے کہ زمان لحظات کا مجموعہ ہے۔ (۳) لحظہ جو بظاہر ماضی اور مستقبل کو الگ کرتا ہے کیا وہ ہمیشہ وہی ہے یا مختلف اگر "اب" ہمیشہ مختلف ہوتا تو اس کے پہلے کا "اب" ختم ہو چکا ہوگا۔ لیکن جب اس کا وجود تھا تو وہ ختم نہیں ہو سکتا تھا۔

اس طور پر یہ نتیجہ نکالنا لازمی تھا کہ زمان نہ تو حرکت ہے اور نہ حرکت کے بغیر اس کا وجود ہے۔ اس طرح کے سوال اٹھا کر ارسطو نے مسئلہ کی بنیاد وسیع کر دی۔ وہ کہتے ہیں کہ جب ہمیں حرکت کا احساس ہوتا ہے بھی زمان کا بھی احساس ہوتا ہے اور جب کبھی حرکت کا احساس نہیں ہوتا تو زمان کا بھی احساس نہیں ہوتا۔ یہی سبب ہے کہ ہمارے خیالات میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی تو ہمیں تبدیلی کا احساس نہیں ہوتا اور زمان کا بھی احساس نہیں ہوتا۔ لہذا نفس کے بغیر زمان نہیں ہو سکتا۔ چونکہ ہر شے جو حرکت میں ہو وہ کسی مخصوص مقدار میں حرکت کرتی ہے اور ہر مقدار مسلسل ہے۔ چونکہ حرکت مسلسل ہونی چاہیے لہذا حرکت جو مقدار سے متعلق ہے مسلسل ہوگی اور حرکت مسلسل ہے تو حرکت کا زمان بھی مسلسل ہوگا۔ اس کے علاوہ زمان کی "معاذ" کا حرکت کی مقدار سے ہمیشہ ایک مخصوص تناسب محسوس ہوتا ہے یعنی "پہلے" اور "بعد" کا تصور بنیادی طور پر اضافی فعل وقوع پر منحصر ہے۔ "پہلے" اور



”بعد“ کا ”موضوع“ ہے ”حرکت“۔ لیکن پہلے اور بعد کی ”اصل“ حرکت سے مختلف ہے۔ ”پہلے“ اور ”بعد“ کا زمان حرکت سے وابستہ ضرور ہے لیکن اس حرکت سے جس میں پہلے اور ”بعد“ جڑا ہوا ہے۔ تو ہم زمان کو اس وقت پہنچاتے ہیں جب کہ حرکت میں ”پہلے“ اور ”بعد“ کا فرق کیا جاسکتا ہے جب ہمیں دو ”آن“ یعنی ”اب“ کا احساس ہوتا ہے ایک ”پہلے“ کا اور دوسرا ”بعد“ کا تو اس کے درمیان کچھ وقفہ نکلتا ہے اگر دو آن ہیں تو ایک کو دوران زمانی کی انتہا اور دوسرے کی ابتدا مان سکتے اس طور سے زمان پہلے اور پیچھے کے مطابق ”حرکت کا عدد“ ہے۔

ارسطو کے مطابق زمان دراصل حرکت نہیں بلکہ حرکت کا گئے جانے والا پہلو ہے۔ یہ بات اس طرح سے واضح ہوتی ہے کہ ہم کم اور زیادہ کا فرق عام طور پر عدد سے کرتے ہیں لیکن زمان اس معنی میں عدد ہے کہ اس کی گنتی ہو پاتی ہے وہ مطلق عدد نہیں ارسطو برابر کہتے ہیں کہ زمان حرکت کی ناپ ہے۔ وہ مقدار اور کثرت کا فرق نہیں بتاتے۔ مقدار وہ ہے جس کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں اور ان ٹکڑوں کو الگ کیا جاسکتا ہے جس سے مل کر وہ شے بنتی ہے۔ مقدار اگر گنی جاسکے تو اسے کثرت کہتے ہیں اور اگر اس کی ناپ ہو سکے تو ”کم“ کثرت کی تعریف یہ ہے کہ اس کی غیر منفصل تقسیم ہوتی ہے (کم وہ ہے جس کی منفصل اجزاء میں تقسیم ہو سکتی ہے۔ عدد محدود کثرت ہے۔ اس بنیاد پر زمان کو ناپ کہنے میں کوئی دقت نہیں ہے۔ چونکہ حرکت مسلسل ہے اس لیے اسے اور مسلسل ٹکڑوں میں بانٹ سکتے ہیں۔ لہذا یہ اسی طرح ناپی جاسکتی ہے جس طرح سطر کی ناپ ہوتی ہے۔

ارسطو کی یہ تشریحات بدقسمتی سے بہت کچھ مابعد الطبیعات پر مبنی ہیں اس کے باوجود طبی فلسفہ پر ان کی تصنیفات صدیوں تک بہت اہم سمجھی جاتی رہیں اس کا سبب یہ ہے کہ اس وقت تک انسان کو نیچر کے بارے میں جو کچھ معلوم تھا اسے پہلے بار ترتیب دینے کی کوشش کی گئی تھی۔ مذاہب اور قدرت سے متعلق عام استعمال ہونے والے الفاظ کے معنی پر غور کرنے سے طبی فلسفہ کے اصول

مرتب کرنے کا طریقہ عہد وسطیٰ میں مفکروں کو بہت پسند ہوتا تھا اور بدقسمتی یہ تھی کہ اس سے سائنس کی ترقی میں بہت رکاوٹ پڑی۔ ان کی روایات کو دنیا کے بہت سے مفکروں نے اپنایا اور آگے بڑھایا۔ مثلاً الکندی (نویں صدی) الفارابی (دسویں صدی)، ابن سینا (گیارہویں صدی)، ابن رشد (بارہویں صدی)، نے ارسطو کے نظریات کو اپنا کر مسلمانوں کے طرز فکر پر گہری چھاپ ڈالی ابن رشد کی تحریروں میں تیرہویں صدی کے عیسائی مفکر اعظم تھامس اکوائنس کو بہت زیادہ متاثر کیا۔ اس طور سے یہ نظریات عربی کے ذریعہ چکر لگاتے ہوئے لاطینی اور یورپ کی دوسری زبانوں میں پہنچ گئے اور اس سے یہودی بھی بچ نہ سکے۔ اس میں سب سے اہم نام موسیٰ ابن میمون کا ہے یہ فلسفہ بقول سارٹن بہت اطمینان بخش تھا کیونکہ اس میں مسئلوں کا ذکر اس طرح پر کیا جاتا تھا جو آسانی سے سمجھ میں آ جاتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جب دیوی دیوتاؤں کی پوجا سے ہٹ کر بڑے توحیدی مذاہب کا زور بڑھا تو صرف اس فلسفہ کو دوسری قوموں کی دینیات سے ہم آہنگ کر لیا گیا۔ یہ کام مسلمانوں کے لیے ابن رشد، یہودیوں کے لیے موسیٰ ابن میمون اور عیسائیوں کے لیے تھامس اکوائنس نے انجام دیا۔

ابن سینا نے کتاب الشفاء میں ارسطو کے نظریات کو اپنایا تھا اور اسی کی صفائی دیتے ہوئے انھوں نے کہا ”کہ اس وقت تو لوگ ارسطو کے فلسفہ کو اس طرح آنکھ موند کر مان رہے تھے کہ اس کے خلاف کوئی بھی بات کہنا بدعت سمجھا جاتا تھا اور میں نے یہ کتاب اسی نقطہ نظر سے لکھی کیونکہ میں خود اس وقت خاموش ہو گیا تھا“ لیکن بعد کو انھوں نے اپنی کتاب منطقی المشرقیں، کے باب ”حکمت المشرقیہ“ میں ارسطو کے ماننے والوں کے لیے لکھا تھا کہ ”ہم ان فلسفیوں کے عظیم پیش رو (ارسطو) کی حکمت کے قائل ہیں اور ہم جانتے ہیں کہ جو بات ان کے استاد یا ساتھ کے لوگ نہیں جانتے تھے ان کی تھوچ نکالنے، مختلف علوم میں امتیاز کرنے، ان علوم کو بہتر طریقے سے ترتیب دینے، اور بہت سے مضامین میں حقیقت کا پتہ لگانے میں وہ



اپنے پیش روں سے بہت بلند تھے لیکن جو لوگ ان کے بعد آئے انھیں چاہیے تھا کہ ارسطو کے خیالات میں جہاں کہیں الجھاؤ تھا اسے سلجھاتے۔ اس کے ڈھانچہ میں جہاں کہیں جھول تھا اسے دور کرتے اور ان کے نظریات کی تشریح کرتے لیکن جو کچھ ان لوگوں کو ارسطو سے درٹے میں ملا تھا اس کے آگے نہ بڑھ سکے جو بات ارسطو نے معلوم کی تھی اس پر کڑوں سے یقین نے ڈھال کا کام کیا۔ اس طرح وہ ماضی میں جکڑے رہے اور انھیں اپنی عقل استعمال کرنے کا موقع نہ ملا اگر کوئی موقع ہاتھ بھی آیا تو انھوں نے اپنے پیش روں کے نظریات کو جانچنا، پرکھنا اور آگے بڑھانا جائز نہ سمجھا یا

## بطليموس کا نظامِ عالم

کتے ہیں آسمان کہاں تک گئے کوئی حد نظر سے آگے نظر جب نہ جاسکے

ارسطو کے نظریات کو ان کے زمانے ہی میں کچھ لوگ شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھنے لگے۔ خود ارسطو کو اس پر شبہ ہونے لگا تھا کہ سیاروں کے آسمان کا مرکز ایک ہی ہے اور ان کے بعد چار صدیوں تک فلکیات کے ماہر سیاروں کی گردش کے متعلق الجھاؤ میں اضافہ کرتے رہے لیکن یونانیوں نے ارسطو کی تھیوری کو مسترد نہیں کیا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اس میں کچھ خوبیاں ایسی تھیں کہ اعتراض کرنے والے بھی صرف برمجم ہی سوچ سکتے ہیں۔

ارسطو کے فوراً بعد یونانی علوم کا رخ ایک دم سے نہیں بدلا ابرخس اور ارشمیدس نے کچھ میکائی فارمولے ضرور نکالے لیکن انھوں نے اچھے شاگرد نہیں چھوڑے۔ بہر صورت مادہ اور حرکت کے تعلق پر اس دور کے تصورات اتنے ابتدائی تھے کہ انسان اجرامِ فلکی کی حرکت کے متعلق سیدھے سیدھے قوانین نہیں بنا سکتا تھا اس کے بعد سے صورتِ حال اور بگڑتی گئی۔ رفتہ رفتہ طبیعیات اور فلکیات میں لگاؤ ہونے لگا۔ ایک ہی صورتِ حال کی تشریح طبیعیات کا ماہر اس بنیاد پر کرتے تھے کہ تبدیلی اور ارتقا کی کون سی تھیوریاں اس پر لاگو ہوتی ہیں، اس کے برخلاف فلکیات سے دلچسپی رکھنے والے اس کا تجزیہ ہندسہ یا حساب کے اصول پر کرتے اور مشاہدہ سے حرکت کی مقدار کا اندازہ لگاتے۔ اس کے



علاوہ طبیعیات میں اس قوت کا پتہ لگانے کی اہمیت زیادہ تھی جس کی بنا پر وہ مخصوص واقعہ رونما ہوا۔ لیکن فلکیات کے ماہر کا مشاہدہ عموماً باہری حالات تک محدود ہوتا تھا مثلاً اس فن کے ماہروں کو یہ معلوم کرنے میں دلچسپی نہیں تھی کہ زمین کیوں گول ہے۔

حضرت عیسیٰ سے تقریباً چار سو برس پہلے یونانیوں نے جغرافیہ میں کافی ترقی کی اور کچھ نئے لیے لیے سمندری سفر کیے سکندر نے ہندوستان پر حملہ کیا اتنا لمبا سفر کرنے کے بعد یونانیوں کو چاند کی بدلتی ہوئی شکلوں اور سمندری لہروں کا اندازہ ہوا اور یہی سبب تھا کہ فلکیات کے متعلق نئے نئے نظریات پیش ہونے لگے۔ ارسطو جس نے یہ رائے قائم کی کہ ساکت ستارے اور سورج کی اپنی جگہ پر کوئی گردش نہیں ہوتی اور زمین سورج کے چاروں طرف ایک دائرے پر گھومتی ہے جس کا مرکز سورج ہے۔ یہ تصور عام طور سے قابل قبول نہیں تھا اور لوگ ابھی تک زمین کو عالم کا مرکز مانتے رہے کچھ سمجھتے تھے کہ وہ ایک ہی جگہ پر ٹھہری ہوئی ہے اور کچھ کا یہ عقیدہ تھا کہ وہ گیند کی طرح لڑھک رہی ہے۔ پچھٹی صدی قبل مسیح ہوتے ہوئے یونانی تہذیب کا مرکز ایتھنز سے ہٹ کر اسکندریہ پہنچ گیا۔ جسے سن ۳۲۶ قبل مسیح میں سکندر اعظم نے آباد کیا تھا۔ سکندر کے ایک فوجی سردار نے بعد کو وہیں حکومت قائم کی اور اس خاندان کے زمانہ میں علم کو کافی فروغ ہوا سہیں پر اقلیدس ایسے مہندس نے اپنی تھیوریاں مرتب کیں۔ ارشمیدس کا جنم تو صقلیہ میں ہوا لیکن ان کی تعلیم یہیں پر ہوئی ارستو سٹینز اسکندریہ کے مشہور کتب خانہ کے لائبریرین تھے اور اس دور کے عظیم ریاضی دان تھے لیکن اپنے پیش روؤں کی طرح ہم گیر نہیں تھے اور آج کی اصطلاح میں اسپیشلسٹ (ماہر خصوصی) تھے اقلیدس، ارسطو، ارشمیدس اور ابالیوس کی ریاضیات میں اہمیت تو سبھی کو معلوم ہے لیکن انھیں فلسفہ سے بہت دلچسپی نہیں تھی۔ اسکندر یہی علم کی کافی ترقی ہو رہی تھی وہاں رصد گاہیں قائم ہوئیں جس میں مناسب آلات کی مدد سے ابرخس اور بطلمیوس جیسے ہیئت دانوں نے مشاہدہ کر کے علم ہیئت میں نئی نئی دریافتیں پیش کیں۔ اور اس کے لیے ریاضیات کے لیے ترقی بھی ضروری تھی۔

افلاطون نے علیٰ طور پر ریاضیات کو ما بعد الطبیعیات کی ایک شاخ بنا دیا تھا۔ ارسطو کی نگاہ میں تو ریاضیات کی کوئی خاص اہمیت نہیں تھی لیکن اب ہیئت میں مبہم کلیات یا فطری دلیلوں کے بدلے مشاہدہ پر مبنی ریاضیاتی دلیلوں کا سہارا لیا جانے لگا سہی وہ دور تھا جب ہر علم میں یہ تحریک زور پکڑ رہی تھی کہ اپنے نظریات ایسی ٹھوس بنیادوں پر قائم کیے جائیں کہ ان کی صحیح غلط ہونے کی پرکھ ہو سکے۔ غالباً یہی سبب ہے کہ اب "زمان" و "مکان" سے متعلق مسئلوں کا حل نئے ڈھنگ سے تلاش کیا جانے لگا۔ جس میں فلکیات کی اہمیت زیادہ تھی۔

اسی زمانے میں یونان کے اندر رواقی فلسفی، افلاطون کی عینیت اور ارسطو کی اصول سازی کے خلاف بغاوت کر رہے تھے۔ وہ مانتے تھے کہ اولین عنصر آگ ہے جو ساری کائنات میں پھیلا ہوا ہے۔ اس کے تناسب میں اختلاف ہونے ہی سے جسموں میں مختلف صفات پیدا ہوتی ہیں۔ کائنات کے مرکز میں زمین ٹھہری ہوئی ہے۔ اس کی شکل گولے جیسی ہے۔ اس کے باہر آسمان کے اندر آسمان میں اور ہر آسمان میں ایک سیارہ جزا ہوا ہے۔ سب سے دور کا آسمان ساکت ستاروں کا آسمان ہے۔ یہ پورا مرتب نظام محدود ہے اس کے باہر "خلا" ہے وہ لامتناہی نہ ہو لیکن اتنی وسیع ہے کہ جب ایک دور ختم ہوتا ہے تو کائنات پہلے اس میں حل ہو کر پھر سے نئی طاقت کے ساتھ واپس آجاتی ہے۔ ستارے چاند سورج سبھی گردی ہیں اور آگ کے بنے ہوئے ہیں۔ لیکن آگ کچھ میں کم کچھ میں زیادہ خالص ہے۔ چاند کی آگ زمین سے قریب ہونے کے باعث ہوا اور مٹی سے آلودہ ہے۔ اجرام فلکی کو زمین اور سمندر سے اٹھنے والے بخارات سے تازگی ملتی ہے۔ رواقی یہ بھی مانتے تھے کہ اجرام فلکی، اعلا ترین ہستیاں ہیں۔ لہذا ریاضی دانوں کو ان کے متعلق بحث میں نہیں پڑنا چاہیے۔

دراصل یونانی فلکیات کو دوسری صدی عیسوی میں اسکندریہ کے ایک عالم نے جس کا نام قلاؤزی بطلمیوس تھا، مضبوط بنیادوں پر مرتب کیا۔ ان کی زندگی کے بارے میں زیادہ تفصیلات نہیں ملتی۔ غالباً ان کا جنم مصر میں ہی ہوا۔ انھیں اسکندریہ کے کتب خانے سے بہت مدد ملی۔ یہ کتب خانہ قدیم دنیا کا اہم ترین،



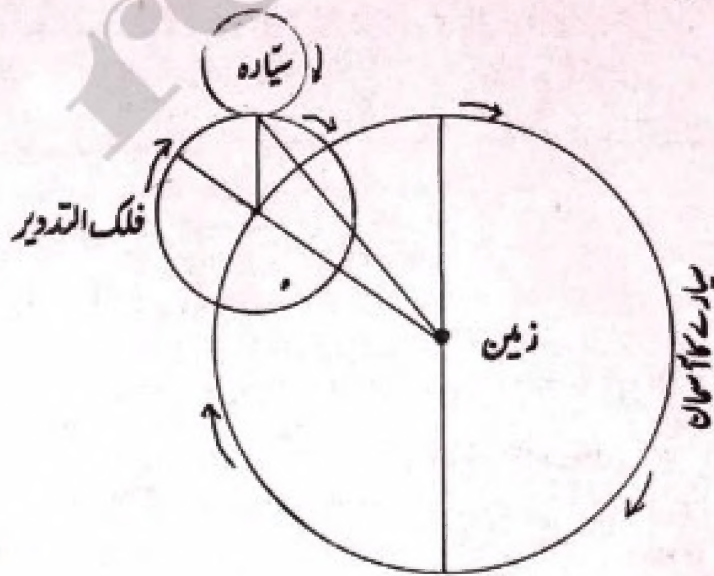
لا تبریہ لوں میں سے تھا۔ لیکن بعد کی صدیوں میں، اس خیال سے کہ یہاں دکھی ہوئی کتابوں سے کفر کی تبلیغ ہوتی ہے، مذہبی جنون میں پورا کتب خانہ پھونک دیا گیا۔ اسکندریہ ہی میں بطلیموس نے سن ۱۲۷ اور ۱۵۰ کے درمیان کچھ مشاہدے کئے۔ انھوں نے دو خاص تصانیف چھوڑیں

(۱) "جامع ریاضیات" جو اپنے عربی نام "قانون مجسطی" کے نام سے مشہور ہے اور

(۲) "جامع جغرافیہ" فلکیات کے اصول دونوں میں ملتے ہیں لیکن "مجسطی" کی اہمیت زیادہ ہے۔ کتاب کا یونانی نام تو "میگالے سن میکسس" ہے لیکن اس کے عربی ترجمہ سے ہی یورپ کو بطلیموس نظام کا علم ہوا۔ اس میں سیاروں کی گردش کا تفصیلی بیان دیا گیا ہے اور علم مثلث کے ذریعہ ان کی پوزیشن کا حساب لگانے کے اصول دیے گئے ہیں ستاروں کی جو فہرست شامل کی گئی ہے وہ ابرخس کی فہرست کی مدد سے بنائی گئی ہے لیکن اس زمانہ تک کے اجرام فلکی کی بہترین نشریہ ہے۔ جغرافیہ کے میدان میں بھی بطلیموس نے نمایاں کام کیے۔ ان کا کہنا تھا کہ کسی جگہ کا نقشہ بنانے سے پہلے وہاں کے طول البلد اور عرض البلد کو جان لینا ضروری ہے۔ انھوں نے "علم مناظر" پر بھی ایک کتاب لکھی جس کو سارٹن نے "قدیم زمانے کی سب سے اہم تحقیق" بتایا ہے۔ "مجسطی" میں کائنات کا تقریباً وہی نقشہ برقرار رکھا گیا ہے جو ارسطو نے پیش کیا تھا۔ بطلیموس بھی یہ مانتے تھے کہ تمام آسمان گولے کی شکل کے ہیں اور اپنے اپنے محور کے چاروں طرف گھومتے ہیں۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ تمام ستارے افق پر ایک بار جہاں نظر آتے ہیں ہمیشہ وہیں دکھائی دیتے ہیں زمین بھی ایک کرہ ہے جو آسمان کے نیچوں نیچے ٹھہری ہوئی ہے اور کائنات کا مرکز بھی وہی ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو آسمان کا کچھ حصہ کہیں زیادہ قریب اور کہیں زیادہ دور معلوم ہوتا اور ستارے بھی اسی حساب سے کہیں بڑے کہیں چھوٹے نظر آتے۔ درحقیقت آسمانوں کے مقابلہ میں زمین صرف ایک نقطہ ہے۔ ظاہر ہے گولوں کا مرکز نقطہ ہی ہوتا ہے۔ زمین کسی سمت حرکت نہیں کرتی کیونکہ اپنی جگہ چھوڑنے پر وہ مرکز نہیں

رہ جائے گی۔ لیکن اس تصویر میں مشاہدہ کی بنیاد پر کچھ ترمیم کی بھی ضرورت پڑی۔ چونکہ دیکھنے میں آیا کہ سورج کی رفتار ہمیشہ یکساں نہیں رہتی اور یہی حال دوسرے سیاروں کا ہے، تو یہ نتیجہ نکالنا پڑا کہ کوئی بھی سیارہ اپنے آسمان میں براہ راست دائرے پر نہیں گھومتا۔ اصل میں کچھ اور چھوٹے چھوٹے گولے ان دائروں سے جڑے ہوئے ہیں جو بڑے آسمان کے چلنے سے خود بخود چلنے لگتے ہیں۔ سیارہ اصل میں اسی گولے یا فلک التدویر (آدھی چکر) پر گردش کرتا ہے۔

اس مفروضہ سے سیاروں کی پوزیشن کا حساب لگانے میں تو آسانی ہوئی لیکن اصل مسئلہ کا حل نہیں نکلا کہ سیاروں کی گردش کے واسطے کیا ہیں۔ علم کی ترقی کا تقاضہ تو یہ ہوتا ہے کہ جن سوالوں کا جواب ڈھونڈ کر لوگ ہار چکے ہوں انھیں حل کیا جائے لیکن یہاں رائج تصورات میں تھوری سی ریاضیاتی ترمیم کر کے ہی تسلی ہو گئی۔



آسمان، فلک التدویر، اور سیارہ کی گردش

اس آسمان در آسمان کے اصول سے نوبت یہاں تک پہنچی کہ ایک وقت میں



آسمانوں کی تعداد ۵۷ تک پہنچ گئی جس پر اسپین کے بادشاہ الفاسود ہم نے پادریوں کے بھرے مجمع میں کہہ دیا کہ اگر خدا نے مجھ سے مشورہ لیا ہوتا تو میں اسے بتا دیتا کہ عالم کو کیسے چھوڑا بہتر بنایا جائے سوہویں صدی کے ایک اطالوی عالم فرد کا سترو نے ۷۷ آسمانوں کا پتہ لگایا جن میں سے سات آسمان تو اس کے مطابق چاندی ہی کے تھے اس کا کہنا تھا کہ اگر سورج کے دو آسمان اور ہوتے تو عالم کا نظام "کامل" ہو جاتا ۱۴۰۹ عیسوی میں دورین کی ایجاد ہوئی اور اسی سال ایک یولستانی ریاضی داں یوحان گیلر نے پچھلے ریکارڈوں کی بنیاد پر ثابت کیا کہ سیارے گول دائرے میں گردش کرتے ہی نہیں بلکہ ان کا راستہ انڈے کی شکل سے ملتا جلتا "ناقصہ" (دیرگھورت) ہے۔ کچھ ہی مہینوں میں دورین سے چاند کے پہاڑ تک دیکھ لیے گئے لیکن نہ تو اس کا بڑا آسمان نظر آیا نہ کوئی فلک التدیر۔ گیلر کی دریافت کا ایک اہم پہلو یہ بھی نکالا کہ زمین کی مرکزی اہمیت ختم ہو گئی۔ جب تک آسمانوں کے طبق کو گولے کے اندر مانا جاتا تھا تب تک زمین کو تمام گولوں کا مشترک مرکز ماننے میں کوئی دقت نہیں تھی اور اسی سے یہ نظریہ آسانی نکلتا تھا کہ زمین ہی کے لیے سارے عالم کی تخلیق ہوئی لیکن ناقصہ کے دو مرکز یا اس کے (فوکس یا ناچھی) ہوتے ہیں گیلر کے حساب کے مطابق ہر سیارے کا راستہ ایک فرضی ناقصہ ہے جس کا ایک پاسکہ سورج کو سمجھا جاسکتا ہے لیکن دوسرے پاسکے پر کوئی ستارہ یا سیارہ نہیں ہے۔ اس کے علاوہ زمین بھی سیارہ ہے۔ دورین سے یہ بھی معلوم ہوا کہ سورج کے اندر کافی بڑے بڑے دھبے ہیں۔ اس لیے یہ عقیدہ ہے کہ چاند کے اوپر "عالم" علوی میں ہر چیز کامل اور بے عیب ہے غلط ثابت ہو گیا۔ بطلمیوس کو دورین جیسے آلات کی سہولت میسر نہیں تھی ورنہ یہ بھی ممکن تھا کہ وہ خود پہچان لیتے کہ سیاروں کا مدار "ناقصہ" ہے جیسا کہ نیچے دی ہوئی شکل سے ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن "عالم علوی" اجرام فلکی اور "دائرہ" کو "کامل" فرض کر لینے کے باعث "فلک التدیر" کے نام سے نئے نئے دائرے ہی جوڑنے پڑے۔



فلک التدیر اور ناقصہ

ظاہر ہے کہ ان انکشافات کے بعد بطلمیوس نظریات پر چلتے رہنا ناممکن تھا لیکن عیسائی پادریوں نے اسے بچا کے کی جی توڑ کوشش کی اور یہ فتویٰ دے دیا کہ نئی تھیوری سے متعلق کوئی بھی کتاب پڑھنا، پڑھانا، چھاپنا گناہ کبیرہ ہے۔ یہ بھی عجیب بات ہے کہ شروع کے دور میں بطلمیوس کے اصولوں کو کفر سمجھا جاتا تھا اور ۳۰۲ اور ۲۲۳ عیسوی کے بیچ سات کتابیں "رد علوم کافری" کے نام سے لکھی گئی تھیں یونانی حکماء جو باتیں صحیح بھی معلوم ہوتی تھیں ان کے بارے میں کہا گیا تھا کہ "کافروں کی خوبیاں بھی شاندار عیوب کے علاوہ کچھ نہیں ہیں" اور اب تیرہ سو برس بعد وہی شاندار عیوب، عین ایمان بن گئے بہر صورت کسی اور نے بطلمیوسی نظام کو بچانے کی کوشش نہیں کی۔ مسلم علماء سے اس کی امید کی جاسکتی تھی کیونکہ شروع سے ہی انھوں نے بطلمیوسی نظام کو مان لیا تھا۔ لیکن اسلامی سائنس کے عروج کا دور ختم ہو چکا تھا اور اب فقہ اور دینیات ہی کی اہمیت رہ گئی تھی۔ گیلر کے بعد نیوٹن اور دوسرے عالموں کی تحقیق اور مشاہدوں کا نتیجہ یہ نکلا گیا کہ آسمانوں کے وجود یا ان کی تعداد کے متعلق کوئی بحث باقی ہی نہیں رہی صرف اس سوال پر بحث ہوتی رہی کہ کائنات محدود



ہے یا لا محدود۔

۱۵۷۷ عیسوی میں ایک دم دارستارہ یورپ میں دکھائی پڑا۔ اس کا مطالعہ کرتے ہوئے ڈنمارک کے ایک عالم تائخویر ہے (۱۵۴۶-۱۶۰۱) نے یہ انکشاف کیا کہ افلاک کا ٹھوس ہونا ناممکن ہے اس کا کہنا تھا کہ نظام عالم میں جو جگہ خالی معلوم ہوتی ہے اصل میں ہوا سے بھری ہوتی ہے یطیموسی نظام پر دوسری طرف کپکپ کے نظریات سے زبردست چوٹ پڑ رہی تھی نتیجہ یہ ہوا کہ رفتہ رفتہ ٹھوس آسمان کے ماننے والے بہت کم رہ گئے۔ ایک اور تھیوری تقریباً اسی زمانے میں فرانس کے ایک عالم رینے ریکار (۱۵۹۶-۱۶۵۰) نے نکالی ان کا کہنا تھا کہ افلاک ایک ہمگیر رقیق مادے سے بھرے ہیں۔ اس آسمانی مادے میں بھی وہی خاصیت ہے جو دوسرے رقیقوں میں ہوتی ہے یعنی یہ کہ اس کے چھوٹے چھوٹے ذرے آسانی سے کسی بھی سمت چلائے جاسکتے ہیں۔ جب وہ حرکت میں آتے ہیں تو تمام جسموں کو جنہیں کوئی باہری طاقت چلنے سے نہیں روکتی اپنے ساتھ لے جاتے ہیں جس فلک میں سیارے ہیں اس کا مادہ بخور کی شکل میں برابر گھومتا رہتا ہے۔ سبھی سیارے اسی طرز افلاک میں لٹکے ہوئے ہیں۔ زمین بھی سیارہ ہے اور چاروں طرف رقیق آسمان سے گھری ہوئی ہے اس کا فلک اسے اپنے ورطے کے ساتھ چکر میں لاسکتا ہے۔ دیکارت کا یہ نظریہ کسی مشاہدے یا ریاضیاتی حساب پر مبنی نہیں تھا وہ صرف اس لیے گڑھا گیا تھا کہ زمین کو ساکت ماننے والے بھی خوش رہیں اور وہ لوگ بھی جو زمین کی گردش کے قائل ہیں پھر بھی یہ بخور سدھانت فرانس اور کچھ دوسرے یورپی ملکوں میں کوئی سو برس تک مانا جاتا رہا۔

سترہویں صدی کو عام طور سے موجودہ سائنسی دور کے آغاز کا زمانہ سمجھا جاتا ہے۔ تب سے نئے نئے آلات نے مشاہدہ کی اتنی زیادہ آسانیاں ہم پہنچائی ہیں کہ نظریات کے صحیح یا غلط ہونے کی تھوڑ بہت پرکھ ہو سکتی ہے۔ آج کل کسی نظریے کو ازلی ابدی نہیں مانا جاتا۔ یہ بے اصول نہیں ہے۔ مقصد صرف یہ ہے کہ نئی باتیں معلوم ہونے کے بعد آنکھ پر سے ٹھیکری اٹھانے میں متکلف نہیں

ہونا چاہیے۔ اب تک یہ معلوم ہو سکا ہے کہ ہماری دنیا سیاروں کے جس جھرمٹ میں چل رہی ہے اس میں ستاروں کی تعداد تمام دنیا کے انسانوں کی تعداد کی تیس گنا (ایک کھرب) ہے اس لیے نما جھرمٹ (تارامنڈل) میں سورج بہت چھوٹے سے ذرے سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔ جب کہ سورج جسامت میں ہماری زمین سے گیارہ ہزار گنا بڑا ہے۔ تارامنڈل اتنا بڑا ہے کہ کچھ ستاروں کی روشنی کچھ ستاروں تک ایک لاکھ برس میں پہنچتی ہے اب تک ایسے ایسے پانچ لاکھ تارامنڈل کے بارے میں تھوڑا بہت معلوم ہو سکا ہے۔

اجرام فلکی کی بناوٹ کے متعلق یہ پتہ چلا ہے کہ ان میں بھی وہی عناصر ہیں جو ہماری زمین کے قریب کی فضا میں پائے جاتے ہیں ان باتوں کی بہت کچھ تصدیق بھی ہو چکی ہے کسی امریکی حیواند کی سطح پر اتر کر اپنی آنکھوں سے وہاں کے گرد و پیش کو دیکھ چکے ہیں اپنے ساتھ وہ بہت مسالہ بھی لے کر واپس ہوئے جس کا گہرائی سے مطالعہ ہو رہا ہے۔ چاند تو خیر ہم سے ہمیشہ قریب پونے چار لاکھ کلومیٹر کی دوری پر گردش کرتا رہتا ہے لیکن زحل (شنی) کی زمین سے دوری چار کروڑ اور پونے چھٹیس کروڑ کلومیٹر کے درمیان چلتی پڑھتی رہتی ہے۔ وہاں بھی سویت یونین نے ۱۸ اکتوبر ۱۹۶۷ عیسوی کو ایک مصنوعی سیارہ زمین ہی سے سنجالین (کنٹرول) کر کے ۱۲ دن کے سفر کے بعد اتار دیا اس سیارے میں جو سائنسی آلات بیچھے گئے تھے ان کی مدد سے بہت ساری معلومات فراہم ہوئیں جس سے کائنات کی ساخت اور قدامت کے متعلق بہت سے سوالوں پر روشنی پڑنے کی امید ہے۔ ہمارے اپنے ملک میں "بکار زمین" ہی کیا کم ہیں کہ ہم آسمان میں بہت ادب سے اڑ سکیں پھر بھی فضا، خلا اور تارامنڈل پر ہماری یونیورسٹیوں اور تجربہ گاہوں میں کافی اہم کھوج اور چھان بین ہو رہی ہے۔ حال ہی میں ایک ہندوستانی راکشٹ مشن ماسوویت یونین کے خلا جہاز میں بیٹھ کر سیر کر آئے ہیں۔ "عالم بالا" سے "زمین پر نظر پڑتے ہی بے ساختہ ان کی زبان سے اقبال کا مصرعہ "سارے جہاں سے اچھا ہندوستان ہمارا" نکل پڑا۔



ہونا چاہیے۔ اب تک یہ معلوم ہو سکا ہے کہ ہماری دنیا سیاروں کے جس جھرمٹ میں چل رہی ہے اس میں ستاروں کی تعداد تمام دنیا کے انسانوں کی تعداد کی تیس گنا (ایک کھرب) ہے اس پیچھے نا جھرمٹ (تارامٹل) میں سورج بہت چھوٹے سے ذرے سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔ جب کہ سورج جسامت میں ہماری زمین سے گیارہ ہزار گنا بڑا ہے۔ تارامٹل اتنا بڑا ہے کہ کچھ ستاروں کی روشنی کچھ ستاروں تک ایک لاکھ برس میں پہنچتی ہے اب تک ایسے ایسے پانچ لاکھ تارامٹل کے بارے میں تھوڑا بہت معلوم ہو سکا ہے۔

اجرام فلکی کی بناوٹ کے متعلق یہ پتہ چلا ہے کہ ان میں بھی وہی عناصر ہیں جو ہماری زمین کے قریب کی فضا میں پائے جاتے ہیں ان باتوں کی بہت کچھ تصدیق بھی ہو چکی ہے کئی امریکی جہانگیر کی سطح پر اتر کر اپنی آنکھوں سے وہاں کے گرد و پیش کو دیکھ چکے ہیں اپنے ساتھ وہ بہت مسالہ بھی لے کر واپس ہوئے جس کا گہرائی سے مطالعہ ہو رہا ہے۔ چاند تو خیر ہم سے ہمیشہ قریب پونے چار لاکھ کیلومیٹر کی دوری پر گردش کرتا رہتا ہے لیکن زحل (دشنی) کی زمین سے دوری چار کروڑ اور پونے چھ تھیں کروڑ کیلومیٹر کے درمیان میں رہتی رہتی ہے۔ وہاں بھی سویت یونین نے ۱۸ اکتوبر ۱۹۶۷ عیسوی کو ایک مصنوعی سیارہ زمین ہی سے سچلین (کنٹرول) کر کے ۱۲۸ دن کے سفر کے بعد اتار دیا اس سیارے میں جو سائنسی آلات بھیجے گئے تھے ان کی مدد سے بہت ساری معلومات فراہم ہوئیں جس سے کائنات کی ساخت اور قدامت کے متعلق بہت سے سوالوں پر روشنی پڑنے کی امید ہے۔

ہمارے اپنے ملک میں "بگاز زمین" ہی کیا کم ہیں کہ ہم آسمان میں بہت اونچے اڑ سکیں پھر بھی فضا، خلا اور تارامٹل پر ہماری یونیورسٹیوں اور تجربہ گاہوں میں کافی اہم کھوج اور چھان بین ہو رہی ہے۔ حال ہی میں ایک ہندوستانی راکش شرماسودیت یونین کے خلائی جہاز میں بیٹھ کر سیر کر آئے ہیں۔ "عالم بالا" سے "زمین پر نظر پڑتے ہی بے ساختہ ان کی زبان سے اقبال کا مصرعہ "سارے جہاں سے اچھا ہندوستان ہمارا" نکل پڑا۔

## یونانی فلسفہ سے سبق

ابتدائی دور کے یونانی فلسفیوں نے توہمات سے الگ ہونے کے لیے ان سوالوں کا جواب کھوجنا شروع کیا کہ یہ دنیا کیا ہے؟ اس کی ترتیب کیسی ہے؟ اور وہ کس مادہ کی بنی ہوئی ہے؟ اسی سلسلہ میں عناصر اور ایٹم کی مختلف تھیوریاں نکلیں لیکن رفتہ رفتہ سوال بدلتے گئے کہ کائنات کی تخلیق کب ہوئی؟ اور کس نے کی؟ اس کے پیچھے کوئی مقصد ہے یا نہیں؟ افلاطون اور ارسطو نے اپنے پیش پیش ردوں کے سیدھے سادھے سوالوں اور جوابوں کے بدلے مابعد الطبیعیات کو جگہ دی۔ اس سلسلہ کی آخری کڑی بطلمیوس کا پیچیدہ نظام کائنات ہے ان سب کی تہہ میں یہ مفروضہ ہے کہ کائنات کامل اور منظم ہے لیکن کالمیت کا تصور واضح نہ ہونے کی وجہ سے علم کی بنیاد مبہم تصورات پر رکھی جانے لگی اور رفتہ رفتہ اس کی سرحدیں توہم سے جا ملیں۔ انسان صدیوں تک ان مابعد الطبیعیاتی گورکھ دھندوں سے پشیمکارانہ پاسکا۔